

ARISTOTELE POLITICA

VOLUME II

TRADUZIONE DI R. RADICE E T. GARGIULO
COMMENTO DI D. KEYT E R. KRAUT



FONDAZIONE LORENZO VALLA / **MONDADORI**

«La democrazia si è formata quando si è passati, dalla convinzione che tutti sono uguali per certi aspetti, all'idea che tutti sono uguali per tutti gli aspetti (siccome tutti sono parimenti liberi, tutti si credono assolutamente uguali); per contro, l'oligarchia ha tratto origine dal fatto che, dall'essere alcuni diversi per un certo aspetto, credono di esserlo per ogni aspetto (poiché certi sono disuguali nella ricchezza, sono convinti di esserlo in ogni senso). Ecco allora che gli uni, ritenendosi uguali, si arrogano il diritto di partecipare in ugual misura a tutti i beni; e invece gli altri, convinti della loro diversità, pretendono per sé sempre di più, essendo appunto quel "di più" il segno di questa diversità.» È quel che scrive Aristotele all'inizio del Libro V della *Politica*, concludendo poi: «Insomma, tutte le costituzioni hanno ragione su qualche particolare, ma in senso assoluto sono difettevoli». Aristotele pensa alla democrazia, sostiene Richard Kraut, «come a un sistema che mira alla libertà, e non solamente all'uguaglianza», e un aspetto della libertà della quale i democratici devono tener conto consiste nell'equa suddivisione del potere («vale a dire: governare ed essere governati a propria volta»). Governo del popolo, quindi, ma con diritti aperti anche a chi del popolo non è parte. Da qui, un dibattito su pregi e difetti della democrazia che è centrale nel V e nel IV secolo e ancora nel mondo moderno. La *Politica* di Aristotele nasce come «guida completa per capi politici e per cittadini attivi», ma ben presto il lettore si accorge che ad Aristotele non interessa una semplice analisi scientifica delle forme di governo, bensì la domanda, già posta nell'*Etica Nicomachea*: «Qual è il sommo bene per l'uomo?». È appunto di competenza dello studio della politica affrontare tale problema etico.

La Fondazione Valla dedica alla nuova grande serie della «Democrazia in Grecia» sei volumi, dei quali questo è il secondo. Essa costituirà la più vasta antologia del pensiero greco sulle forme di governo dalle origini all'età ellenistica. Curata dai maggiori esperti internazionali del campo, la collezione costituirà un contributo fondamentale alla storia della civiltà politica dell'Occidente.

Richard Kraut è professore di «Humanities» alla North-western University. Ha studiato l'etica e la politica nel pensiero di Socrate, Platone e Aristotele in *Socrates and the State* (1984), *Aristotle on the Human Good* (1989), *Aristotle: Political Philosophy* (2002), *How to Read Plato* (2008). Ha curato il *Cambridge Companion to Plato* (1992), *Plato's Republic: Critical Essays* (1997), e la *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (2006). Ha esaminato in modo originale il problema del bene in *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being* (2007).

David Keyt è Research Professor al «Center for the Philosophy of Freedom» dell'Università dell'Arizona. Insieme a Fred D. Miller, ha curato il *Companion to Aristotle's Politics* (1991) e *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy* (2007), e numerosi saggi sulla filosofia antica e contemporanea.

Tristano Gargiulo insegna nel Dipartimento di filologia, letteratura, linguistica dell'Università di Cagliari. Si è occupato di teatro e lirica greca, e di epicureismo greco e romano; predilige lo studio di testi papiracei. Per questa collana ha tradotto le *Storie di Alessandro Magno* di Curzio Rufo (2 voll., 1998 e 2000), e curato i testi e la traduzione dei primi due volumi del *Romanzo di Alessandro* (2007 e 2012).

Roberto Radice insegna all'Università Cattolica di Milano. Ha curato la traduzione della *Fisica* di Aristotele, della *Repubblica* di Platone e delle *Enneadi* di Plotino; è autore del Lessico di Platone, di Plotino, di Aristotele, e degli Stoici. Ha studiato il Giudaismo alessandrino, lo Stoicismo e l'allegoria greca del periodo imperiale.

In sopracoperta:

Luca Della Robbia, *La Filosofia*, 1437 ca. (part.)

Firenze, Museo dell'Opera del Duomo

© Foto Scala, Firenze

SCRITTORI GRECI E LATINI

LA DEMOCRAZIA IN GRECIA

a cura di Piero Boitani

con la revisione generale di Tristano Gargiulo

Piano dell'opera

Volume I

ARISTOTELE

Politica

LIBRI I-IV

introduzioni di Luciano Canfora e Richard Kraut,
traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo,
commento di Trevor J. Saunders e Richard Robinson

Volume II

ARISTOTELE

Politica

LIBRI V-VIII

traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo,
commento di David Keyt e Richard Kraut

Volume III

ARISTOTELE

Costituzione degli Ateniesi

a cura di Peter J. Rhodes,

traduzione di Andrea Zambrini

Volume IV

PSEUDO-SENOFONTE

Costituzione degli Ateniesi

a cura di Giuseppe Serra,

con un saggio introduttivo di Luciano Canfora

Volume V

Democrazia: la nascita, il consolidamento, i consensi

a cura di Donato Loscalzo

Volume VI

Democrazia: la crisi e le reazioni

a cura di Donato Loscalzo

ARISTOTELE

POLITICA

Volume II
(Libri V-VIII)

Traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo

Commento di David Keyt e Richard Kraut

FONDAZIONE LORENZO VALLA / **MONDADORI**

Questo volume è stato pubblicato
grazie alla collaborazione della
Fondazione Cariplo

*I commenti di David Keyt e Richard Kraut
sono stati tradotti da Roberto Radice e Tristano Gargiulo*

*Il commento ai Libri V-VI è tratto da «Politics: Book V and VI –
translated with a Commentary by David Keyt»*

© David Keyt 1999

*Il commento ai Libri VII-VIII è tratto da «Politics: Book VII and VIII –
translated with a Commentary by Richard Kraut, first edition»*

© Richard Kraut 1997

ISBN 978-88-04-65163-5

© Fondazione Lorenzo Valla 2015
I edizione ottobre 2015

www.librimondadori.it

INDICE

IX	Bibliografia e abbreviazioni bibliografiche
XLI	Nota al testo

TESTO E TRADUZIONE

5	Libro quinto
87	Libro sesto
121	Libro settimo
193	Libro ottavo

COMMENTO

225	Libro quinto
345	Libro sesto
389	Libro settimo
513	Libro ottavo

**BIBLIOGRAFIA
E ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE**

Ackrill

J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford 1981.

Alexander

L. Alexander, *The Best Regimes of Aristotle's Politics*, «History of Political Theory» XXI 2000, pp. 189-216.

Allan

D.J. Allan, «Individual and State in the Ethics and Politics», in *Entretiens Hardt XI*, pp. 53-85 (discussion: pp. 86-95).

Anagnostopoulos

G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Chichester 2009.

Andrewes 1956

A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, London 1956.

Andrewes 1966

A. Andrewes, «The Government of Classical Sparta», in *Ancient Society and Institutions, Studies presented to V. Ehrenberg on his 75th birthday*, London 1966, pp. 1-20.

Annas 1977

J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, «Mind» LXXXVI 1977, pp. 532-54.

Annas 1981

J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.

Annas 1988

J. Annas, *Self-love in Aristotle*, «Southern Journal of Philosophy» XXVIII 1988, pp. 1-18.

Annas 1990

J. Annas, «Comments on Cooper 1990», in Patzig, pp. 242-8.

Annas 1993

J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York 1993 (trad. it. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1998).

Annas 1996

J. Annas, *Aristotle on Human Nature and Political Virtue*, «Review of Metaphysics» XCIX 1996, pp. 731-54.

Apostle

H.G. Apostle, *Aristotle's Politics*, Iowa 1986.

Aristotele *Politica* (Fond. Valla)

Aristotele, *Politica* (Libri I-IV), intr. di L. Canfora e R. Kraut, trad. di R. Radice e T. Gargiulo, comm. di T.J. Saunders e R. Robinson, Milano 2014 (Fondazione Lorenzo Valla).

Arnason – Raaflaub – Wagner

J.P. Arnason – K.A. Raaflaub – P. Wagner (edd.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Political-cultural Transformation and Its Interpretations*, Chichester-Malden 2013.

Arrow

K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New Haven 1963².

Asheri

D. Asheri, *Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece*, «Historia» XII 1963, pp. 1-21.

Aubonnet

J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, I-III, Paris 1960-89.

Austen-Smith – Banks

D. Austen-Smith – J. Banks, *Information Aggregation, Rationality, and the Condorcet Jury Theorem*, «American Political Science Review» XC 1996, pp. 34-45.

Austin – Vidal Naquet

M.M. Austin – P. Vidal Naquet, *Economic and Social History of Greece*, Berkeley 1977.

Bachrach

P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, Boston 1967.

Badian

E. Badian, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, «Historia» VII 1958, pp. 425-44.

Balme

D.M. Balme, «Teleology and Necessity», in A. Gotthelf – J.G. Lennox (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 275-85.

Balot

R. Balot, *Aristotle's Critique of Phaleas: Justice, Equality, and Pleonexia*, «Hermes» CXX 2001, pp. 32-44.

Barker 1906

E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906 (1959).

- Barker 1931
E. Barker, *The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the Politics*, «Classical Review» XLV 1931, pp. 162-72.
- Barker 1946
E. Barker, *The Politics of Aristotle*, rev. and ed. with an introduction by R.F. Stalley, Oxford 1946 (New York 1995).
- Barker 1984, 1989
A. Barker, *Greek Musical Writings*, I-II, Cambridge 1984, 1989.
- Barnes 1990
J. Barnes, «Aristotle and Political Liberty», in Patzig, pp. 249-63.
- Barnes 1995
J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.
- Barnes – Schofield – Sorabji
J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, 2. *Ethics and Politics*, London 1977.
- Bartlett 1994a
R.C. Bartlett, *Aristotle's Science of the Best Regime*, «American Political Science Review» LXXXVIII 1994, pp. 143-55.
- Bartlett 1994b
R.C. Bartlett, *The Realism of "Classical" Political Science: An Introduction to Aristotle's Best Regime*, «American Journal of Political Science» XXXVIII 1994, pp. 381-402.
- Bartlett – Collins
R.C. Bartlett – S.D. Collins (edd.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999.
- Bates
C.A. Bates, *Aristotle's Best Regime: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Baton Rouge 2003.
- Belfiore 1986
E. Belfiore, *Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's Laws*, «Classical Quarterly» XXXVI 1986, pp. 421-37.
- Belfiore 1992
E. Belfiore, *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton 1992.
- Benson
J. Benson, «Making Friends: Aristotle's Doctrine of the Friend as Another Self», in A. Loizou – H. Lesser (edd.), *Polls and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy*, Avebury 1990, pp. 50-68.
- Berlin
I. Berlin, «Two Concepts of Liberty», in Id., *Four Essays on Liberty*, London 1969, pp. 118-72.

Bertelli

L. Bertelli, *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della "Politica" di Aristotele*, Torino 1977.

Besson – Marti

S. Besson – J. Marti (edd.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot 2006.

Bien

G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München 1973 (trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna 1985).

Biondi

C.-A. Biondi, «Aristotle on the Mixed Constitution and Its Relevance for American Political Thought», in Keyt – Miller 2007, pp. 176-98.

Boas

G. Boas, *A Basic Conflict in Aristotle's Philosophy*, «American Journal of Philology» LXIV 1943, pp. 172-93.

Bobonich

C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford 2002.

Bodéüs 1993

R. Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, transl. by J.E. Garrett, Albany 1993.

Bodéüs 2010

R. Bodéüs, *La filosofia politica di Aristotele*, Roma 2010.

Bohman – Rehg

J. Bohman – W. Rehg (edd.), *Deliberative Democracy*, Cambridge Mass. 1997.

Bookman

J.T. Bookman, *The Wisdom of the Many: An Analysis of the Arguments of Books III and IV of Aristotle's Politics*, «History of Political Thought» XIII 1992, pp. 1-12.

Bouchard

E. Bouchard, *Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote Politique III.11.1281a40-b38*, «Phronesis» LVI 2011, pp. 162-79.

Bradley

A.C. Bradley, «Aristotle's Conception of the State», in Keyt – Miller 1991, pp. 13-56.

Braun 1965

E. Braun, *Das dritte Buch der aristotelischen "Politik": Interpretation*, Wien 1965.

Braun 1973

E. Braun, «Die Summierungstheorie des Aristoteles», in Steinmetz, pp. 396-423.

Brennan

J. Brennan, *The Ethics of Voting*, Princeton-Oxford 2011.

Broadie

S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York 1991.

Brooks – Murphy

R.O. Brooks – J.B. Murphy (edd.), *Aristotle and Modern Law*, Ashgate 2003.

Brunschwig

J. Brunschwig, *Du mouvement et de l'immobilité de la loi*, «Revue Internationale de Philosophie» XXXIV 1980, pp. 512-40.

Brunt

P.A. Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993.

Bultrighini

U. Bultrighini (ed.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Chieti, 9-11 aprile 2003*, Alessandria 2005.

Burke

E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth 1986 (ed. orig. London 1790; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Roma 1998).

Burkert

W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge Mass. 1985 (ed. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977; trad. it. *Storia delle religioni. I Greci*, I-II, Milano 1984).

Burns

A. Burns, *Hippodamus and the Planned City*, «Historia» XXV 1976, pp. 414-28.

Butler

S.A. Butler, *Arendt and Aristotle on Equality, Leisure, and Solidarity*, «Journal of Social Philosophy» XLI 2010, pp. 470-90.

Cain

M.J.G. Cain, «Social Choice Theory», in W.F. Shughart II – L. Raz-zolini (edd.), *The Elgar Companion to Public Choice*, Cheltenham 2001.

Camassa

G. Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma 2007.

Cambiano

G. Cambiano, «Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery», in M.I. Finley (ed.), *Classical Slavery*, London 1987, pp. 22-41.

Campese

S. Campese, *Forme di vita e forme economiche in Aristotele*, «La Società degli Individui» XXIV 2005, pp. 5-16.

Canfora

L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari 2012.

Caplan

B. Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton-Oxford 2007.

Carli

S. Carli, *Aristotle on the Philosophical Elements of Historia*, «The Review of Metaphysics» LXV 2011, pp. 321-49.

Carter

L.B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.

Cartledge 1981a

P. Cartledge, *Spartan Wives: Liberation or Licence?*, «Classical Quarterly» XXXI 1981, pp. 84-105.

Cartledge 1981b

P. Cartledge, *The Politics of Spartan Paederasty*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» CCVII 1981, pp. 17-36.

Cartledge 1987

P. Cartledge, *Agésilao and the Crisis of Sparta*, Baltimore 1987.

Cartledge 2001

P. Cartledge, «Comparatively Equal: A Spartan Approach», in *Spartan Reflections*, Berkeley-Los Angeles 2001, ch 6.

Chan

J. Chan, *Does Aristotle's Political Theory rest on a "Blunder"?*, «History of Political Thought» XIII 1992, pp. 189-202.

Charles

D. Charles, «Comments on Nussbaum 1990», in Patzig, pp. 188-202.

Cherry 2008

K. Cherry, *Aristotle and the Eleatic Stranger on the Nature and Purpose of Political Life*, «American Journal of Political Science» LII 2008, pp. 1-15.

Cherry – Goerner

K. Cherry – E. Goerner, *Does Aristotle's Polis Exist "By Nature"?*, «History of Political Thought» XXVII 2006, pp. 563-85.

Christiano

T. Christiano, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*, Oxford 2008.

Clark

S.R.L. Clark, *Aristotle's Woman*, «History of Political Thought» III 1982, pp. 177-91.

Cohen 1978

G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford 1978.

Cohen 1991

D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991.

Cohen 1995

D. Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995.

Collins

S.D. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge 2006.

Cooper 1975

J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge Mass. 1975.

Cooper 1985

J.M. Cooper, *Aristotle on the Goods of Fortune*, «Philosophical Review» XCIV 1985, pp. 173-96.

Cooper 1990

J.M. Cooper, «Political Animals and Civic Friendship», in Patzig, pp. 220-41.

Cooper 2010

J.M. Cooper, «Political Community and the Highest Good», in J. Lennox – R. Bolton (edd.), *Being, Nature and Life: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge 2010, pp. 212-64.

Curnis – Besso

M. Curnis – G. Besso, *Aristotele. La Politica. Libro II*, Roma 2012.

Curnis – Pezzoli

M. Curnis – F. Pezzoli, *Aristotele. La Politica. Libro I*, Roma 2011.

Curren 1993-94

R. Curren, *Justice, Instruction, and the Good: The Case for Public Education in Aristotle and Plato's Laws*, «Studies in Philosophy and Education» XI 1993, pp. 293-311; XII 1993, pp. 103-26; XIII 1994, pp. 1-31.

Curren 2000

R. Curren, *Aristotle on the Necessity of Public Education*, Lanham 2000.

Davies

J.K. Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York 1981.

Dawson

D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, New York 1992.

de Ste. Croix 1975

G.E.M. de Ste. Croix, «Aristotle on History and Poetry (*Poetics* 9, 1451a36-^b11)», in B. Levick (ed.), *The Ancient Historian and his*

- Materials, Essays in Honour of C.E. Stevens on his seventieth birthday*, Farnborough 1975, pp. 45-58 (rist. in Rorty, pp. 23-32).
- de Ste. Croix 1981
G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Ithaca 1981.
- Defourny
M. Defourny, *Aristote: Études sur la Politique*, Paris 1932.
- DePew 1991
D.J. DePew, «Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State», in Keyt – Miller 1991, pp. 346-80.
- DePew 1995
D.J. DePew, *Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals*, «Phronesis» XL 1995, pp. 156-81.
- Deslauriers 2003
M. Deslauriers, *Aristotle on the Virtues of Slaves and Women*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXV 2003, pp. 213-31.
- Deslauriers 2006
M. Deslauriers, *The Argument of Aristotle's Politics I*, «Phoenix» LX 2006, pp. 48-69.
- Deslauriers 2009
M. Deslauriers, *Sexual Difference in Aristotle's Politics and his Biology*, «Classical World» CII 2009, pp. 215-31.
- Deslauriers – Destrée
M. Deslauriers – P. Destrée (edd.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge 2013.
- Dover 1974
K.J. Dover, *Greek Popular Morality*, Oxford 1974 (trad. it. *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1983).
- Dover 1978
K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978 (trad. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985).
- Dreizehnter
A. Dreizehnter, *Aristoteles' Politik*, München 1970.
- Dunbabin
T.J. Dunbabin, *The Western Greeks*, Oxford 1948.
- Edelstein
L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967 (trad. it. *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987).
- Engberg-Pedersen
T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983.
- England
E.B. England, *The Laws of Plato*, I-II, Manchester 1921.

Entretiens Hardt XI

Entretiens sur l'Antiquité Classique XI, La "Politique" d'Aristote, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1965.

Entretiens Hardt LVI

Entretiens sur l'Antiquité Classique LVI, Démocratie athénienne – démocratie moderne: tradition et influences, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 2010.

Estlund 1994

D. Estlund, *Opinion Leaders, Independence, and Condorcet's Jury Theorem*, «Theory and Decision» XXXVI 1994, pp. 131-62.

Estlund 2008

D. Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton-Oxford 2008.

Everson

S. Everson, *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens*, transl. by B. Jowett, rev. by J. Barnes, Cambridge 1988 (1996).

Finlayson

J. Finlayson, «Bare Life» and Politics in Agamben's Reading of Aristotle, «Review of Politics» LXXII 2010, pp. 97-126.

Finley 1962

M.I. Finley, *Athenian Demagogues*, «Past and Present» XXI 1962, pp. 1-23 (rist. in Id., *Studies in Ancient Society*, London 1974, pp. 1-25, e in Finley 1985, pp. 38-75).

Finley 1968

M.I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge-New York 1968.

Finley 1970

M.I. Finley, *Aristotle and Economic Analysis*, «Past and Present» XLVII 1970, pp. 3-25 (rist. in Id., *Studies in Ancient Society*, London 1974, pp. 26-52, e in Barnes – Schofield – Sorabji, pp. 140-58).

Finley 1971

M.I. Finley, *The Ancestral Constitution: An Inaugural Lecture*, Cambridge 1971 (rist. in Finley 1975, pp. 34-60).

Finley 1975

M.I. Finley, *The Use and Abuse of History*, London 1975 (trad. it. *Uso e abuso della storia*, Torino 1981).

Finley 1980

M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980 (trad. it. *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981).

Finley 1981

M.I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981 (trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1984).

Finley 1985

M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick-

London 1985² (trad. it. *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1973).

Forrest

W.G. Forrest, *A History of Sparta 950-192 BC*, London 1980² (trad. it. *Storia di Sparta: 950-192 a.C.*, Bari 1970).

Fortenbaugh 1977

W.W. Fortenbaugh, «Aristotle on Slaves and Women», in Barnes – Schofield – Sorabji, pp. 134-9.

Fortenbaugh 1991

W.W. Fortenbaugh, «Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions», in Keyt – Miller 1991, pp. 226-37.

Frank

J. Frank, *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*, Chicago 2005.

Frede

D. Frede, «Citizenship in Aristotle's *Politics*», in Kraut – Skultety, pp. 167-84.

Gallagher

R. Gallagher, *Aristotle's Peirastic Treatment of the Republic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» XCIII 2011, pp. 1-23.

Galston

W.A. Galston, *Justice and the Human Good*, Chicago 1980.

Gargiulo

T. Gargiulo, *Μεταμυνθάνειν in Aristotele*, Pol. IV 1289 a 4-5, «Lexis» XXXII 2014, pp. 278-81.

Garver 2006

E. Garver, *Aristotle and the Will to Power*, «Philosophy in the Contemporary World» XIII 2006, pp. 74-83.

Garver 2012

E. Garver, *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*, Chicago 2012.

Gastaldi

S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1998.

Gill – Pellegrin

M.L. Gill – P. Pellegrin (edd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006.

Glitz

G. Glitz, *La Cité Grecque*, Paris 1928 (trad. it. *La città greca*, Torino 1973).

Golden

M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore 1990.

Goldschmidt

V. Goldschmidt, «La Theorie aristotelicienne de l'esclavage et sa

- methode», in *Zetesis, Album Amicorum, Festschrift E. de Strycker*, Antwerp 1973, pp. 147-63.
- Gottlieb 1991
P. Gottlieb, *Aristotle and Protagoras: The Good Human Being as the Measure of Goods*, «Apeiron» XXIV 1991, pp. 25-45.
- Gottlieb 1993
P. Gottlieb, *Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXXV 1993, pp. 31-46.
- Graham
A.J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester-New York 1964.
- Guthrie
W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-V, Cambridge 1962-81.
- Halliwell 1986
S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Chapel Hill 1986.
- Halliwell 1992
S. Halliwell, «Pleasure, Understanding, and Emotion», in Rorty, pp. 241-60.
- Halliwell 1993
S. Halliwell, *Plato, Republic 5*, with an introduction, translation, and commentary, Warminster 1993.
- Hansen 1991
M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford 1991 (trad. it. *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, Milano 2003).
- Hansen 1996
M.H. Hansen, *The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal*, in Ober – Hedrick, pp. 91-104.
- Hanson
V.D. Hanson, «Hoplite Technology in Phalanx Battle», in Id. (ed.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London 1991, pp. 63-84.
- Harrison
A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, I-II, Oxford 1968-71 (trad. it. *Il diritto ad Atene*, I-II, Alessandria 2001).
- Harvey
F.D. Harvey, *Two Kinds of Equality*, «Classica et Mediaevalia» XXVI 1965, pp. 101-46; XXVII 1966, pp. 99-100.
- Havelock
E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven-London 1957.

Heath

M. Heath, *Aristotle on Natural Slavery*, «Phronesis» LIII 2008, pp. 243-70.

Hignett

C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952.

Hodkinson

S. Hodkinson, *Land and Inheritance in Classical Sparta*, «Classical Quarterly» XXXVI 1986, pp. 378-406.

Höffe

O. Höffe (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlin 2001.

Holmes

S.T. Holmes, *Aristippus in and out of Athens*, «American Political Science Review» LXXIII 1979, pp. 113-28.

Horowitz

M.C. Horowitz, *Aristotle and Woman*, «Journal of the History of Biology» IX 1976, pp. 183-213.

Humphreys

S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, London 1978 (trad. it. *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna 1979).

Huss

W. Huss, *Geschichte der Karthager*, München 1985.

Huxley 1971

G. Huxley, *Crete in Aristotle's Politics*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» XII 1971, pp. 505-15.

Huxley 1985

G. Huxley, «On Aristotle's Best State», in P.A. Cartledge – F.D. Harvey (edd.), *Crux*, London 1985, pp. 139-49.

Immisch

O. Immisch, *Aristotelis Politica*, Leipzig (Teubner) 1929.

Inamura

K. Inamura, *The Role of Reciprocity in Aristotle's Theory of Political Economy*, «History of Political Thought» XXXII 2011, pp. 565-87.

Irrera

E. Irrera, *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, Lanciano 2012.

Irwin 1985

T.H. Irwin, «Moral Science and Political Theory in Aristotle», in P.A. Cartledge – F.D. Harvey (edd.), *Crux: Essays Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, London 1985 (= «History of Political Thought» VI 1985), pp. 150-68.

Irwin 1988

T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

Irwin 1990

T.H. Irwin, «The Good of Political Activity», in Patzig, pp. 73-100.

Irwin 1991

T.H. Irwin, «Aristotle's Defense of Private Property», in Keyt – Miller 1991, pp. 200-25 (versione riveduta di *Generosity and Property in Aristotle's Politics*, «Social Philosophy and Policy» IV 1987, pp. 37-54 = E.F. Paul et al. [edd.], *Beneficence, Philanthropy and the Public Good*, Oxford-New York 1987).

Jackson

A.H. Jackson, «Hoplites and the Gods: The Dedication of Captured Arms and Armour», in V.D. Hanson (ed.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London 1991, pp. 228-49.

Jaeger

W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, transl. by R. Robinson, Oxford 1948² (ed. orig. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; trad. it. *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935).

Janssens

D. Janssens, *Easily At a Glance: Aristotle's Political Optics*, «Review of Politics» LXXII 2010, pp. 385-408.

Johnson 1984

C.N. Johnson, *Who is Aristotle's Citizen?*, «Phronesis» XXIX 1984, pp. 73-90.

Johnson 1988

C.N. Johnson, *Aristotle's Polity: Mixed or Middle Constitution?*, «History of Political Thought» IX 1988, pp. 189-204 (versione riveduta in Id., *Aristotle's Theory of the State*, London 1990, pp. 143-54).

Jowett

B. Jowett, *The Politics of Aristotle*, I-II, Oxford 1885.

Kahn 1981

C.H. Kahn, *Aristotle and Altruism*, «Mind» XC 1981, pp. 20-40.

Kahn 1990

C.H. Kahn, «The Normative Structure of Aristotle's *Politics*», in Patzig, pp. 369-84.

Kamp

A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg 1985.

Keaney

J.J. Keaney, *Aristotle, Politics 2.12 1274a22-b28*, «American Journal of Ancient History» VI 1981, pp. 97-100.

Kenny 1978

A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978.

Kenny 1992

A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992.

Keyt 1991a

D. Keyt, «Three Basic Theorems in Aristotle's Politics», in Keyt – Miller 1991, pp. 118-41 (versione riveduta di *Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics*, «Phronesis» XXXII 1987, pp. 54-79).

Keyt 1991b

D. Keyt, «Aristotle's Theory of Distributive Justice», in Keyt – Miller 1991, pp. 238-78.

Keyt 1993

D. Keyt, *Aristotle and Anarchism*, «Reason Papers» XVIII 1993, pp. 133-52.

Keyt 1996

D. Keyt, *Aristotle and the Ancient Roots of Anarchism*, «Topoi» XV 1996, pp. 129-42.

Keyt 2006

D. Keyt, «Aristotle's Political Philosophy», in Gill – Pellegrin, pp. 393-412.

Keyt 2007

D. Keyt, «The Good Man and the Upright Citizen in Aristotle's *Ethics* and *Politics*», in Keyt – Miller 2007, pp. 220-40.

Keyt – Miller 1991

D. Keyt – F.D. Miller (edd.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford-Cambridge Mass. 1991.

Keyt – Miller 2007

D. Keyt – F.D. Miller (edd.), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge 2007.

Kock

T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I-III, Leipzig 1880-88.

Koeplin

A. Koeplin, *The Telos of Citizen Life: Music and Philosophy in Aristotle's Ideal Polis*, «Polis» XXVI 2009, pp. 116-32.

Kraut 1979

R. Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, «Philosophical Review» LXXXVIII 1979, pp. 167-97.

Kraut 1984

R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984.

Kraut 2001

R. Kraut, «Aristotle's Critique of False Utopias (*Pol.* II.1-12)», in Höffe, pp. 59-74.

Kraut 2002

R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford 2002.

Kraut 2007

R. Kraut, *Nature in Aristotle's Ethics and Politics*, «Social Philosophy and Policy» XXIV 2007, pp. 199-219.

Kraut – Skultety

R. Kraut – S. Skultety (edd.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham 2005.

Kullmann

W. Kullmann, *Man as a Political Animal in Aristotle*, in Keyt – Miller 1991, pp. 94-117 (versione leggermente ampliata di *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, «Hermes» CVIII 1980, pp. 419-43).

Lacey

W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, London 1968.

Lana 1949

I. Lana, *L'utopia di Ippodamo di Mileto*, «Rivista di Filosofia» XL 1949, pp. 125-51.

Lana 1950

I. Lana, *Le teorie egualitarie di Falea di Calcedone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» V 1950, pp. 265-76.

Larsen

J.A.O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*, Berkeley 1955

Laurenti

R. Laurenti, *Aristotele. Politica, Costituzione degli Ateniesi*, Bari 1966.

Lear

J. Lear, *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge 1988.

Lewis

T.J. Lewis, *Acquisition and Anxiety: Aristotle's Case against the Market*, «Canadian Journal of Economics» XI 1978, pp. 69-90.

Leyden

W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument*, London 1985.

List – Goodin

C. List – R. Goodin, *Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem*, «Journal of Political Philosophy» IX 2001, pp. 277-306.

Lloyd

G.E.R. Lloyd, «The Idea of Nature in the Politics», in Id., *Aristotelian Explorations*, Cambridge 1996, pp. 184-204.

Locke

J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, Oxford 1989 (ed. orig. 1693; trad. it. *Pensieri sull'educazione*, Firenze 1989).

Lockwood

T.C. Lockwood Jr., *The Best Regime of Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Ancient Philosophy» XXVI 2006, pp. 355-70.

Loddo

L. Loddo, *I Greci e l'aborto fra teoria politica e prassi medica. Per una rilettura di Platone, Aristotele, Ippocrate*, «Erga-Logoi» I 2013, pp. 105-33.

Lord 1982

C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca 1982.

Lord 1984

C. Lord, *Aristotle, The Politics*, Chicago 1984.

Lord – O'Connor

C. Lord – D. O'Connor (edd.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley 1991.

MacDowell 1975

D.M. MacDowell, *Law-making at Athens in the Fourth Century B.C.*, «Journal of Hellenic Studies» XCV 1975, pp. 62-74.

MacDowell 1978

D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978.

MacDowell 1986

D.W. MacDowell, *Spartan Law*, Edinburgh 1986.

Mackie

G. Mackie, *Democracy Defended*, Cambridge 2003.

Mahoney

T.A. Mahoney, *Do Plato's Philosopher-rulers Sacrifice Self-interest to Justice?*, «Phronesis» XXXVII 1992, pp. 265-82.

Mayhew 1993a

R. Mayhew, *Aristotle on Property*, «Review of Metaphysics» XLVI 1993, pp. 803-31.

Mayhew 1993b

R. Mayhew, *Aristotle on the Extent of the Communism in Plato's Republic*, «Ancient Philosophy» XIII 1993, pp. 313-21.

Mayhew 1997

R. Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham 1997.

Mayhew 2009

R. Mayhew, «Rulers and Ruled», in Anagnostopoulos, pp. 526-39.

Mei

T. Mei, *The Preeminence of Use: Reevaluating the Relation between Use and Exchange in Aristotle's Economic Thought*, «Journal of the History of Philosophy» XLVII 2009, pp. 523-48.

Meikle 1991a

S. Meikle, *Aristotle and Exchange Value*, in Keyt – Miller 1991, pp. 156-81 (versione riveduta di *Aristotle and the Political Economy*

- of the Polis*, «Journal of Hellenic Studies» XCIX 1979, pp. 57-73; rist. in M. Blaug [ed.], *Aristotle [384-322 B.C.]*, London 1991, pp. 195-220).
- Meikle 1991b
S. Meikle, *Aristotle on Equality and Market Exchange*, «Journal of Hellenic Studies» CXI 1991, pp. 193-6.
- Meikle 1994
S. Meikle, *Aristotle on Money*, «Phronesis» XXXIX 1994, pp. 26-44.
- Meikle 1995
S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995.
- Miller 1981
R.W. Miller, *Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism*, «Canadian Journal of Philosophy» suppl. to vol. VII 1981, pp. 323-52.
- Miller 1989
F.D. Miller, «Aristotle's Political Naturalism», in T. Penner – R. Kraut (edd.), *Nature, Knowledge and Virtue: Essays in Memory of Joan Kung*, Edmonton 1989 (= «Apeiron» XXII 1989), pp. 195-218.
- Miller 1991
F.D. Miller, «Aristotle on Property Rights», in J.P. Anton – A. Preus (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, IV: *Aristotle's Ethics*, Albany 1991, pp. 227-47.
- Miller 1995
F.D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995.
- Miller 2000
F.D. Miller, «Naturalism», in Rowe – Schofield, pp. 321-43.
- Miller 2011
F.D. Miller, *Was Aristotle the First Economist?*, «Apeiron» XXXI 2011, pp. 387-98.
- Miller 2012
F.D. Miller, «Aristotle's Political Theory», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition)*, Stanford 2012 (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/aristotle-politics/>).
- Millett
P. Millett, *Aristotle and Slavery in Athens*, «Greece & Rome» LIV 2007, pp. 178-209.
- Modrak 1994
D. Modrak, «Aristotle: Women, Deliberation, and Nature», in Bat-Ami Bar On (ed.), *Engendering Origins*, Albany 1994, pp. 207-21.

Modrak 2006

D. Modrak, *Aristotle on Gender, Class and Political Hierarchies*, «Philosophical Inquiry» XXVIII 2006, pp. 135-58.

Monoson

S.S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton 2000.

Morrison

D. Morrison, *Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions*, «History of Philosophy Quarterly» XVI 1999, pp. 143-65.

Morrison – Coates

J.S. Morrison – J.F. Coates, *The Athenian Trireme*, Cambridge 1986.

Morrow 1960a

G.R. Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960 (rist. 1993 con una nuova premessa di C.H. Kahn).

Morrow 1960b

G.R. Morrow, «Aristotle's Comments on Plato's *Laws*», in I. During – G.E.L. Owen (edd.), *Plato and Aristotle in the Mid-fourth Century*, Göteborg 1960, pp. 145-62 (rist. in Steinmetz, pp. 378-95).

Morsink

J. Morsink, *Was Aristotle's Biology Sexist?*, «Journal of the History of Biology» XII 1979, pp. 83-112.

Mulgan 1970

R.G. Mulgan, *Aristotle's Sovereign*, «Political Studies» XVIII 1970, pp. 518-22.

Mulgan 1974a

R.G. Mulgan, *A Note on Aristotle's Absolute Ruler*, «Phronesis» XIX 1974, pp. 66-9.

Mulgan 1974b

R.G. Mulgan, *Aristotle and Absolute Rule*, «Antichthon» VIII 1974, pp. 21-8.

Mulgan 1974c

R.G. Mulgan, *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, «Hermes» CII 1974, pp. 438-45.

Mulgan 1977

R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford 1977 (1987).

Mulgan 1991

R.G. Mulgan, «Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy», in Keyt – Miller 1991, pp. 307-22.

Mulgan 1994

R.G. Mulgan, *Aristotle and the Political Role of Women*, «History of Political Thought» XV 1994, pp. 179-202.

Musti

D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995.

Nagle

D.B. Nagle, *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge 2006.

Natali

C. Natali, *Aristote et la chrématistique*, in Patzig, pp. 296-324.

Newman 1887-1902

W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, with an introduction, two preparatory essays and notes critical and explanatory, I-IV, Oxford 1887-1902 (1973).

Newman 1892

W.L. Newman, *Aristotle's Classification of Forms of Government*, «Classical Review» VI 1892, pp. 289-93.

Nichols 1983

M.P. Nichols, *The Good Life, Slavery, and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics*, «Interpretation» XI 1983, pp. 171-83.

Nichols 1992

M.P. Nichols, *Citizens and Statemen: A Study of Aristotle's Politics*, Savage 1992.

Nussbaum 1986

M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986 (trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 2004).

Nussbaum 1990

M.C. Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in Patzig, pp. 153-87.

Nussbaum 2000

M.C. Nussbaum, *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan*, «Ethics» CXI 2000, pp. 102-40.

Ober 1989

J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989.

Ober 1991

J. Ober, «Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Orders in the *Politics*», in Lord – O'Connor, pp. 112-35.

Ober 1998

J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.

Ober 2008

J. Ober, *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton-Oxford 2008.

Ober – Hedrick

J. Ober – C. Hedrick (edd.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996.

Oppenheimer

J. Oppenheimer, «When Sense and Life Begin: Background for a Remark in Aristotle's *Politics* (1335b24)», in *Population Policy*, pp. 331-43.

Osborne

R. Osborne, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge 2010.

Ostwald

M. Ostwald, *Language and History in Ancient Greek Culture*, Pennsylvania 2009.

Parker

R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.

Patzig

G. Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8-3.9.1987*, Göttingen 1990.

Pellegrin

P. Pellegrin, «On the "Platonic" Part of Aristotle's *Politics*», in W. Wians (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham 1996, pp. 347-59.

Peorka

J. Peorka, *A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens*, «Eirene» VI 1967, pp. 23-6.

Perlman

P. Perlman, *One Hundred-Cityed Crete and the "Cretan politeia"*, «Classical Philology» LXXXVII 1992, pp. 193-205.

Poddighe

E. Poddighe, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica*, Roma 2014.

Polansky

R. Polansky, «Aristotle on Political Change», in Keyt – Miller 1991, pp. 324-5.

Polanyi

K. Polanyi, «Aristotle discovers the Economy», in K. Polanyi – C.M. Arensberg – H.W. Pearson (edd.), *Trade and Market in the Early Empires*, New York-London 1957, pp. 64-94 (versione abbreviata in G. Dalton [ed.], *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Boston 1968, pp. 78-115).

Polito – Talamo 2010

M. Polito – C. Talamo (edd.), *La Politica di Aristotele e la storiografia locale. Atti della giornata internaz. di studio (Fisciano, 12-13 giugno 2008)*, Tivoli 2010.

Polito – Talamo 2012

M. Polito – C. Talamo (edd.), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele-*

- le tra storiografia e pensiero politico. Atti della giornata internaz. di studio (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2010), Tivoli 2012.*
- Population Policy*
Population Policy in Plato and Aristotle, «*Arethusa*» VIII 1975 (special issue).
- Poundstone
W. Poundstone, *Gaming the Vote: Why Elections Aren't Fair*, New York 2008.
- Preus
A. Preus, «Biomedichal Techniques for Influencing Human Reproduction in the Fourth Century BC», in *Population Policy*, pp. 237-63.
- Price
A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.
- Pritchett
W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, I, Berkeley 1971.
- Raaflaub
K.A. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago-London 2004.
- Raaflaub – Ober – Wallace
K.A. Raaflaub – J. Ober – R.W. Wallace (edd.), *Origins of Democracy in Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 2007 (trad. it. *Le origini della democrazia nell'antica Grecia*, Milano 2011).
- Raaflaub – Wallace
K.A. Raaflaub – R.W. Wallace, «“People's Power” and Egalitarian Trends in Archaic Greece», in Raaflaub – Ober – Wallace, pp. 22-48.
- Rackham
H. Rackham, *Aristotle, Politics*, London-Cambridge Mass. 1932 (1990).
- Rawls 1971
J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass. 1971.
- Rawls 1993
J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993 (trad. it. *Liberalismo politico*, Milano 1994).
- Reeve
C.D.C. Reeve, *Aristotle Politics*, Indianapolis 1998.
- Rhodes 1972
P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford 1972.
- Rhodes 1981
P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981 (new ed. 1993, with addenda).
- Riddle
J.M. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge Mass. 1992.

Risse

M. Risse, *The Virtuous Group-Foundations for the Argument from the Wisdom of the Multitude*, «Canadian Journal of Philosophy» XXXI 2001, pp. 53-84.

Roberts 1994

J. Roberts, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton 1994.

Roberts 2000

J. Roberts, «Aristotle on Justice and the Polis», in Rowe – Schofield, pp. 344-65.

Roberts 2009a

J. Roberts, *Aristotle and the Politics*, London-New York 2009.

Roberts 2009b

J. Roberts, «Excellences of the Citizen and of the Individual», in Anagnostopoulos, pp. 555-65.

Robinson 1997

E.W. Robinson, *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart 1997.

Robinson 2011

E.W. Robinson, *Democracy Beyond Athens: Popular Government in the Greek Classical Age*, Cambridge 2011.

Roochnik

D. Roochnik, *Substantial City: Reflections on Aristotle's Politics*, «Polis» XXVII 2010, pp. 275-91.

Rorty

A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton 1992.

Rose

V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Leipzig 1886.

Rosler

A. Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford 2005.

Ross 1949

W.D. Ross, *Aristotle*, London 1949⁵ (trad. it. *Aristotele*, Bari 1946).

Ross 1957

W.D. Ross, *Aristotelis Politica*, Oxford 1957.

Rossitto – Coppola – Biasutti

C. Rossitto – A. Coppola – F. Biasutti (edd.), *Aristotele e la storia*, Padova 2013.

Rowe 1977

C.J. Rowe, *Aims and Methods in Aristotle's Politics*, «Classical Quarterly» XXVII 1977, pp. 159-72 (versione riveduta in Keyt – Miller 1991, pp. 57-74).

Rowe 1989

C.J. Rowe, *Reality and Utopia*, «Elenchos» X 1989, pp. 317-36.

Rowe 1991

C.J. Rowe, «Aims and Methods in Aristotle's *Politics*», in Keyt – Miller 1991, pp. 57-74.

Rowe 2000

C.J. Rowe, «Aristotelian Constitutions», in Rowe – Schofield, pp. 366-89.

Rowe – Schofield

C.J. Rowe – M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000.

Sabine

G. Sabine, *A History of Political Theory*, ed. rev. by T.L. Thorson, Hinsdale 1973⁴ (trad. it. *Storia delle dottrine politiche*, Milano 1953).

Salkever 1990

S.G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton 1990.

Salkever 2007

S. Salkever, *Whose Prayer? The Best Regime of Book 7 and the Lessons of Aristotle's Politics*, «Political Theory» XXXV 2007, pp. 29-46.

Samaras 2002

T. Samaras, *Plato on Democracy*, New York 2002.

Samaras 2007

T. Samaras, *Aristotle's Politics: The City of Book Seven and the Question of Ideology*, «Classical Quarterly» LVII 2007, pp. 77-89.

Samons

L.J. Samons II, *What's Wrong with Democracy?: From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley-Los Angeles-London 2004.

Sancho Rocher

L. Sancho Rocher, *Justice et légalité chez Aristote et dans la pratique démocratique*, «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité» LIV 2007, pp. 144-81.

Saunders 1970

T.J. Saunders, *Plato, the Laws*, transl. with an introduction, Harmondsworth 1970 (Penguin Classics Series).

Saunders 1981

T.J. Saunders, *Aristotle, The Politics*, transl. by T.A. Sinclair, revised and re-presented by T. J. Saunders, Harmondsworth 1981 (Penguin Classics Series).

Saunders 1984

T.J. Saunders, «The Controversy about Slavery reported by Aristotle, *Politics*, I vi, 1255a4 ff.», in A. Moffat (ed.), *Maistor: Classi-*

- cal, Byzantine, and Renaissance Studies for R. Browning*, Canbera 1984, pp. 25-36.
- Saunders 1991
T.J. Saunders, *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford 1991.
- Saunders 1992
T.J. Saunders, «Plato's Later Political Thought», in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, New York-Cambridge 1992, pp. 464-92.
- Saunders 1993
T.J. Saunders, «Aristotle and Bagehot on Constitutional Deception», in H.D. Jocelyn (ed.), *Tria Lustra, Essays and Notes Presented to John Pinsent*, Liverpool 1993, pp. 45-57.
- Saunders 1995a
T.J. Saunders, *Aristotle Politics: Books I and II*, translated with a commentary, Oxford 1995.
- Saunders 1995b
T.J. Saunders, «Women in the Laws of Plato», in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London 1995, pp. 591-609.
- Saxonhouse 1992
A.W. Saxonhouse, *Fear of Diversity*, Chicago 1992.
- Saxonhouse 2006
A.W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2006.
- Schofield
M. Schofield, «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», in Patzig, pp. 1-27.
- Schollmeier
P. Schollmeier, *Other Selves*, Albany 1994.
- Schumpeter
J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York 1954 (trad. it. *Storia dell'analisi economica*, Torino 1990).
- Schütrumpf 1991-2005
E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, übersetzt und erläutert, I-IV, Berlin-Darmstadt 1991-2005.
- Schütrumpf 1994
E. Schütrumpf, «Aristotle on Sparta», in A. Powell – S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London-New York 1994, pp. 323-45.
- Schütrumpf 2006
E. Schütrumpf, *Ernest Barker on the Composition and Structure of Aristotle's Politics*, «Polis» XXIII 2006, pp. 286-301.
- Sedley
D. Sedley, *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*, «Phronesis» XXXVI 1991, pp. 179-96.

Seymour – Frary

C. Seymour – D.P. Frary, *How the World Votes*, I-II, Springfield Mass. 1918.

Sherman

N. Sherman, *The Fabric of Character*, Oxford 1989.

Shields

C. Shields, *Aristotle*, London-New York 2007.

Sidgwick

H. Sidgwick, *Aristotle's Classification of Forms of Government*, «Classical Review» VI 1892, pp. 141-4.

Simpson 1997

P.L.P. Simpson, *The Politics of Aristotle*, transl. with introduction, analysis, and notes, Chapel Hill 1997.

Simpson 1998

P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill 1998.

Simpson 2006

P.L.P. Simpson, *Aristotle's Defensible Defence of Slavery*, «Polis» XXIII 2006, pp. 95-115.

Sinclair 1951

T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1951 (trad. it. *Il pensiero politico classico*, Bari 1973).

Sinclair 1983

T.A. Sinclair, *Aristotle, The Politics*, rev. ed. by T.J. Saunders, Harmondsworth 1983².

Sinclair 1988

K.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1988.

Skultety

S.C. Skultety, *Disputes of the Phronimoi: Can Aristotle's Best Citizen Disagree?*, «Ancient Philosophy» XXXII 2012, pp. 105-24.

Smith

N. Smith, «Aristotle's Theory of Natural Slavery», in Keyt – Miller 1991, pp. 142-55 (versione precedente in «Phoenix» XXXVII 1983, pp. 109-229).

Snell

B. Snell, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, Göttingen 1986².

Solmsen

F. Solmsen, *Leisure and Play in Aristotle's Ideal State*, «Rheinisches Museum» CVII 1964, pp. 193-220.

Sorabji

R. Sorabji, «State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy», in Patzig, pp. 265-76 (= *Comments on Barnes* 1990).

Soudek

J. Soudek, *Aristotle's Theory of Exchange*, «Proceedings of the American Philosophical Society» LXXXVI 1952, pp. 45-75.

Spence

I.G. Spence, *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford 1993.

Spyridakis

S. Spyridakis, *Aristotle on Cretan poluteknia*, «Historia» XXVIII 1979, pp. 380-4.

Stalley 1983

R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford 1983.

Stalley 1991

R.F. Stalley, «Aristotle's Criticism of Plato's Republic», in Keyt – Miller 1991, pp. 182-99.

Stauffer

D.J. Stauffer, *Aristotle's Account of the Subjection of Women*, «Journal of Politics» LXX 2008, pp. 929-41.

Steinmetz

P. Steinmetz (ed.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim 1973.

Stern-Gillet

S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany 1995.

Stocker

M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford 1990.

Stocks

J.L. Stocks, *The Composition of Aristotle's Politics*, «Classical Quarterly» XXI 1927, pp. 177-87.

Stockton

D. Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford 1990 (trad. it. *La democrazia ateniese*, Milano 1993).

Strauss

B.S. Strauss, *Fathers and Sons in Athens*, Princeton 1993.

Surowiecki

J. Surowiecki, *The Wisdom of Crowds*, New York 2005.

Susemihl – Hicks

F. Susemihl – R.D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, text, introduction, analysis, and commentary to Books I-V, London 1894 (1976).

Swanson

J.A. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca 1992.

Swanson – Corbin

J.A. Swanson – C.D. Corbin, *Aristotle's Politics: A Reader's Guide*, London-New York 2009.

Syme

R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939 (trad. it. *La rivoluzione romana*, Torino 1962).

Taylor 1995

C.C.W. Taylor, «Politics», in Barnes 1995, pp. 233-58.

Taylor 2002

Q. Taylor, *Public Deliberation and Popular Government in Aristotle's Politics*, «Interpretation» XXIX 2002, pp. 241-60.

Tessitore

A. Tessitore (ed.), *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame 2002.

Tigerstedt

E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I-III, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1965-78.

Trott

A. Trott, *Logos and the Political Nature of Anthropolos in Aristotle's Politics*, «Polis» XXVII 2010, pp. 292-307.

Uduigwomen – Edet

A. Uduigwomen – M. Edet, *The Primacy of the Family in the Philosophies of Confucius and Aristotle, and in African Philosophy: A Comparative Analysis*, «Journal of Indian Council of Philosophical Research» XXII 2005, pp. 115-28.

Urmson

J.O. Urmson, *Aristotle's Doctrine of the Mean*, «American Philosophical Quarterly» X 1973, pp. 223-30.

Vander Waerdt 1985

P.A. Vander Waerdt, *Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime*, «Phronesis» XXX 1985, pp. 249-73.

Vander Waerdt 1991

P.A. Vander Waerdt, *The Plan and Intention of Aristotle's Ethical and Political Writings*, «Illinois Classical Studies» XVI 1991, pp. 231-53.

Ventura

D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Milano 2009.

Viano

C.A. Viano, *Aristotele, Politica*, Torino 1992.

Vlastos

G. Vlastos, «The historical Socrates and Athenian democracy», in Id., *Socratic Studies*, Cambridge 1994.

von Fritz

K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York 1954.

Waldron

J. Waldron, *The Wisdom on the Multitude: Some Reflections on Book*

- 3, *Chapter 11 of Aristotle's Politics*, «Political Theory» XXIII 1995, pp. 563-84.
- Wallace 1985
R.W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, Baltimore-London 1985.
- Wallace 1996
R.W. Wallace, «Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens», in Ober – Hedrick, pp. 105-20.
- Ward
J. Ward, *Aristotle on Physis: Human Nature in the Ethics and Politics*, «Polis» XXII 2005, pp. 287-308.
- Wardy
R. Wardy, *Aristotelian Rainfall or the Lore of Averages*, «Phronesis» XXXVIII 1993, pp. 18-30.
- Waterfield
R. Waterfield, *Why Socrates Died*, New York-London 2009.
- Weil
R. Weil, *Aristote et l'Histoire: Essai sur la "Politique"*, Paris 1960.
- Werlings
M.-J. Werlings, *Le dèmos avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris 2010.
- West
M.L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford 1992.
- Wieland
W. Wieland, «The Problem of Teleology», in J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, 1. *Science*, London 1975, pp. 141-60 (trad. di *Die Aristotelische Physik*, Göttingen 1962 [1970²], ch. 16).
- Wilentz
S. Wilentz, «Property and Power: Suffrage Reform in the United States, 1787-1860», in D.W. Rogers (ed.), *Voting and the Spirit of American Democracy*, Urbana 1992, pp. 31-41.
- Willetts
R.F. Willetts, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955.
- Williams
B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993 (trad. it. *Vergogna e necessità*, Bologna 2007).
- Woerther
F. Woerther, *Music and Education of the Soul in Plato and Aristotle: Homeopathy and the Formation of Character*, «Classical Quarterly» LVIII 2008, pp. 89-103.
- Wood – Wood
E.M. Wood – N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford 1978.

Woods

M. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics, Books I, II and VII*, translated with a commentary (Clarendon Aristotle Series), Oxford 1982 (1992²).

Yack 1993

B. Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-London 1993.

Yack 2006

B. Yack, *Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation*, «Political Theory» XXXIV 2006, pp. 417-38.

NOTA AL TESTO

Il testo offerto nella presente edizione è quello di W.D. Ross (*Aristotelis Politica*, Oxford 1957), da cui ci si è discostati nei seguenti casi:

	VALLA	ROSS
V		
1, 1301 b 27	οὐ μὴ	οὐ μὴν (εἰ)
3, 1303 a 24	ἔγγιον	ἐγγίζον
6, 1306 a 7-8	ὁθεν πρὸς αὐτοὺς στασιάζουσιν ἢ οὗτοι ἢ οἱ	ὁθεν στασιάζουσι ἢ οὗτοι πρὸς αὐτοὺς ἢ οἱ
6, 1306 b 9	τὸ ταχθὲν	ὅταν ταχθῇ
7, 1307 a 31	πλεονεκτεῖν) (<...> ὁ δὲ	πλεονεκτεῖν) ὁ [δὲ]
8, 1308 b 11	[καὶ ἐν μοναρχίᾳ]	καὶ ἐν μοναρχίᾳ
8, 1308 b 13	ταχὺ	βραχὺ
8, 1309 a 21	λήμματα	λήμματα (ἔστι)
9, 1309 b 9	τῆς πολιτείας	τῇ πολιτείᾳ
9, 1309 b 31	ἄλλας πολιτείας	[ἄλλας] πολιτείας
9, 1310 a 30	δίκαιον ἴσον	ἴσον δίκαιον
10, 1310 b 9	ἀπὸ τοῦ δήμου	ἐπὶ τὸν δῆμον
10, 1311 b 10	ἐγένετο	(ἂν) ἐγένετο
10, 1312 b 13	συστησάντων	συστάντων
11, 1313 a 18	δῆλον ὥς	δηλονότι ὥς
11, 1313 b 19	μήτε	ἢ τε
11, 1315 a 15-6	κολάσεως	[κολάσεως]
11, 1315 a 19	εἰς ἀτιμίαν	[εἰς] ἀτιμίαν
12, 1316 a 14	διὰ γε τοῦ χρόνου	διὰ γε τὸν χρόνον
12, 1316 a 26	εἰ μὴ ἔσται	εἰ [μὴ] ἔσται
12, 1316 a 34	καὶ ἐν Καρχηδόνι	καὶ (ᾗ) ἐν Καρχηδόνι
VI		
4, 1318 b 13	τὸ μὴ ἔχειν	τὸ [μὴ] ἔχειν
4, 1318 b 33	πολιτεύεσθαι καλῶς (αἶ τε γὰρ ἀρχαὶ γεωργὸν	πολιτεύεσθαι τε καλῶς (αἶ γὰρ ἀρχαὶ γεωργικόν
4, 1319 a 6	τὴν χώραν	[τὴν χώραν]
4, 1319 a 33		

	5, 1319 b 33	δ' ἔργον	δὲ [ἔργον]
	8, 1322 a 21	τὸ σόφισμα	τὸ (αὐτὸ) σόφισμα
	8, 1322 b 14	ἢ προκάθεται	ἢ προκάθεται
	8, 1322 b 35	ἐπὶ λογισμούς	ἐπιλογισμούς
VII	1, 1323 b 16	ταύτας	[ταύτας]
	1, 1323 b 34	καὶ φρόνησις	καὶ φρόνησις (καὶ σωφροσύνη)
	1, 1323 b 36	λέγεται δίκαιος	λέγεται (ἀνδρεῖος καὶ) δίκαιος
	2, 1324 a 18	κοινωνεῖν	(τοῦ) κοινωνεῖν
	2, 1324 a 24	ταύτην, καθ' ἣν τάξιν	ταύτην (τὴν) τάξιν καθ' ἣν
	2, 1324 a 40	ἐφ'	ἄφ'
	3, 1325 a 39	ὑπόλογον (ποιεῖσθαι)	ὑπόλογον (ἔχειν)
	8, 1328 a 25-7	ἐν γάρ τι ... μεταλαμβάνωσιν	(ἐν γάρ τι ... μεταλαμβάνωσιν)
	8, 1328 b 11	πρὸς πολεμικάς	πρὸς (τάς) πολεμικάς
	9, 1329 a 5	πότερον ἕτερα	πότερον (ἐτέροις) ἕτερα
	9, 1329 a 12	καὶ μένειν	καὶ (τοῦ) μένειν
	9, 1329 a 17	εἶναι δοκεῖ	ἐστίν
	9, 1329 a 33-4	ἔχειν περὶ αὐτοὺς ... τάς ἱερωσύνας	ἔχειν [περὶ αὐτοὺς] ... τὰς (περὶ αὐτοὺς) ἱερωσύνας
	10, 1330 a 22	βουλῆς τῶν	βουλῆς (περὶ) τῶν
	10, 1330 a 26	ὁμοφύλων πάντων	ὁμοφύλων πάντων (ὄντων)
	11, 1330 a 37	κατατυγχάνειν	κατ' εὐχὴν
	11, 1330 b 26	δυσεξερευνήτος τοῖς	δυσεξερευνήτος [τοῖς]
	11, 1330 b 28-9	γεωργοῖς	γεωργοῖς
	12, 1331 b 4	τὸ πλῆθος	τὸ προεστός
	12, 1331 b 13	μεμιμῆσθαι	νενεμῆσθαι
	13, 1332 a 12	πράξεις, αἱ δίκαιαι	πράξεις· αἱ (γὰρ) δίκαιαι
	14, 1333 a 32	τὰ μὲν εἰς τὰ ἀναγκαῖα	τὰ μὲν [εἰς τὰ] ἀναγκαῖα
	14, 1333 a 33	τὰ δὲ εἰς τὰ καλὰ	τὰ δὲ [εἰς τὰ] καλὰ
	15, 1334 a 29	σωφροσύνης	σωφροσύνης (μετέχειν)
	15, 1334 a 36	μὴ δύνασθαι	(τοῦ) μὴ δύνασθαι
	15, 1334 b 14	ἀρχῆς ἄλλου	ἀρχῆς (ἀρχῇ) ἄλλου
	16, 1335 a 27-30	ἔτι· ... ἡ μικρόν πρότερον	ἔτι, (ἡ μικρόν)· ... [ἡ μικρόν]
	16, 1335 b 21-2	ἐὰν ἡ τάξις ... κωλύη	ἡ τάξις ... κελεύει
	16, 1335 b 40	ὅταν ἡ	ὅταν (ἀνὴρ) ἡ
	17, 1336 b 27	ὡς ἀναγκαῖον	ὅσον ἀναγκαῖον
	17, 1336 b 39	μετὰ τὴν	πρὸς τὴν

VIII	3, 1337 b 32	πάντων, ἵνα καὶ πάλιν	πάντων μία· καὶ πάλιν
	3, 1338 a 25	μέν ἐστι	† μέν ἐστι †
	4, 1338 b 28	μόνον	μόνους
	5, 1340 a 34-5	ἐπὶ τοῦ σώματος	ἐπίσημα
	6, 1341 a 13	τὰ τοιαῦτα	τὰ (μὴ) τοιαῦτα
	6, 1341 a 20	ποιήσῃ αὐτῶν	ποιήσῃ τούτων
	6, 1341 a 26	αὐτοῦ οἱ πρότερον	οἱ πρότερον αὐτοῦ
	7, 1341 b 19-20	τοὺς ῥυθμούς καὶ πρὸς παιδείαν, πότερον	τοὺς ῥυθμούς, καὶ πρὸς παιδείαν πότερον
	7, 1342 a 15	καθαρτικὰ	πρακτικὰ
	7, 1342 b 3	δηλοῖ δ' ἢ ποίησις	transposuit post l. 6
	7, 1342 b 10	διθύραμβον	[διθύραμβον]
	7, 1342 b 25-6	ὡς μεθυστικὰς λαμβάνων αὐτάς, οὐ κατὰ τὴν τῆς μέθης δύναμιν	οὐ κατὰ τὴν τῆς μέθης δύναμιν, ὡς μεθυστικὰς λαμβάνων αὐτάς

TESTO E TRADUZIONE

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ
ΤΑ ΠΟΛΙΤΙΚΑ

ARISTOTELE
POLITICA

Ε

1. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ὧν προειλόμεθα σχεδὸν
 20 εἴρηται περὶ πάντων· ἐκ τίνων δὲ μεταβάλλουσιν αἱ πολι-
 τεῖαι καὶ πόσων καὶ ποίων, καὶ τίνες ἐκάστης πολιτείας
 φθοραί, καὶ ἐκ ποίων εἰς ποίας μάλιστα μεθίστανται, ἔτι
 δὲ σωτηρίαι τίνες καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἐκάστης εἰσὶν, ἔτι δὲ
 διὰ τίνων ἂν μάλιστα σώζοιτο τῶν πολιτειῶν ἐκάστη, σκε-
 25 πτέον ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις. δεῖ δὲ πρῶτον ὑπολαβεῖν
 τὴν ἀρχήν, ὅτι πολλαὶ γεγέννηνται πολιτεῖαι πάντων μὲν
 ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου
 δ' ἁμαρτανόντων, ὥσπερ εἴρηται καὶ πρότερον. δῆμος μὲν
 γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσου ὅτι οὖν ὄντας οἶεσθαι ἀπλῶς ἴσους
 30 εἶναι (ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἀπλῶς ἴσοι εἶναι
 νομίζουσιν), ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἓν τι ὄντας ὅλως
 εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες
 ἀπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι). εἴτα οἱ μὲν ὥς ἴσοι
 ὄντες πάντων τῶν ἴσων ἀξιοῦσι μετέχειν· οἱ δ' ὥς ἄνισοι
 35 ὄντες πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν, τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον. ἔχουσι
 μὲν οὖν τι πᾶσαι δίκαιον, ἡμαρτημέναι δ' ἀπλῶς εἰσιν. καὶ
 διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν, ὅταν μὴ κατὰ τὴν ὑπόληψιν

LIBRO V

1¹. A questo punto abbiamo trattato di quasi tutti i temi che ci eravamo proposti. Gli argomenti successivi a quelli discussi sono i seguenti: da che cosa dipendono i cambiamenti delle costituzioni e quante e quali ne sono le cause; quali sono le ragioni della decadenza di ciascuna costituzione; da che cosa in che cosa per lo più si trasformano, e poi quali sono i fattori che ne assicurano la sopravvivenza, sia in generale sia nella specificità di ognuna; e, da ultimo, quali strumenti in modo particolare assicurano il buon mantenimento di ciascuna costituzione². Prima di tutto bisogna assumere come punto di partenza che, se sono sorte molte costituzioni, lo si deve al fatto che, nonostante l'universale condivisione del principio del giusto e dell'uguaglianza proporzionale³, questo non è stato rettamente applicato, come si è già detto. Infatti, la democrazia si è formata quando si è passati, dalla convinzione che tutti sono uguali per certi aspetti, all'idea che tutti sono uguali per tutti gli aspetti (siccome tutti sono parimenti liberi, tutti si credono assolutamente uguali); per contro, l'oligarchia ha tratto origine dal fatto che, dall'essere alcuni diversi per un certo aspetto, credono di esserlo per ogni aspetto (poiché certi sono disuguali nella ricchezza, sono convinti di esserlo in ogni senso). Ecco allora che gli uni, ritenendosi uguali, si arrogano il diritto di partecipare in ugual misura a tutti i beni; e invece gli altri, convinti della loro diversità, pretendono per sé sempre di più, essendo appunto quel "di più" il segno di questa diversità⁴. Insomma, tutte le costituzioni hanno ragione su qualche particolare, ma in senso assoluto sono difettevoli⁵. Per tale motivo, quando quelli dell'una e dell'altra parte condividono

ἥν ἐκάτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες μετέχῃσι τῆς πολιτείας,
 στασιάζουσιν. πάντων δὲ δικαιοτάτα μὲν ἂν στασιάζουσιν,
 40 ἥκιστα δὲ τοῦτο πράττουσιν, οἱ κατ' ἀρετὴν διαφέροντες· μά-
 1301 b λιστα γὰρ εὖλογον ἀνίσους ἀπλῶς εἶναι τούτους μόνον. εἰσὶ
 δὲ τινες οἱ κατὰ γένος ὑπερέχοντες οὐκ ἀξιοῦσι τῶν ἴσων
 αὐτοὺς διὰ τὴν ἀνισότητά ταύτην· εὐγενεῖς γὰρ εἶναι δο-
 κοῦσιν οἷς ὑπάρχει προγόνων ἀρετὴ καὶ πλοῦτος. ἀρχαὶ
 5 μὲν οὖν ὥς εἰπεῖν αὐταὶ καὶ πηγαὶ τῶν στάσεων εἰσιν, ὅθεν
 στασιάζουσιν· διὸ καὶ αἱ μεταβολαὶ γίνονται διχῶς· ὅτε
 μὲν γὰρ πρὸς τὴν πολιτείαν, ὅπως ἐκ τῆς καθεστηκυίας
 ἄλλην μεταστήσωσιν, οἷον ἐκ δημοκρατίας ὀλιγαρχίαν ἢ
 δημοκρατίαν ἐξ ὀλιγαρχίας, ἢ πολιτείαν καὶ ἀριστοκρατίαν
 10 ἐκ τούτων, ἢ ταύτας ἐξ ἐκείνων, ὅτε δ' οὐ πρὸς τὴν καθεστη-
 κυίαν πολιτείαν, ἀλλὰ τὴν μὲν κατάστασιν προαιροῦνται
 τὴν αὐτήν, δι' αὐτῶν δ' εἶναι βούλονται ταύτην, οἷον τὴν
 ὀλιγαρχίαν ἢ τὴν μοναρχίαν· ἔτι περὶ τοῦ μᾶλλον καὶ
 ἥττον, οἷον ἢ ὀλιγαρχίαν οὔσαν εἰς τὸ μᾶλλον ὀλιγαρχεῖσθαι
 15 ἢ εἰς τὸ ἥττον, ἢ δημοκρατίαν οὔσαν εἰς τὸ μᾶλλον
 δημοκρατεῖσθαι ἢ εἰς τὸ ἥττον, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν
 λοιπῶν πολιτειῶν, ἢ ἵνα ἐπιταθῶσιν ἢ ἀνεθῶσιν· ἔτι πρὸς
 τὸ μέρος τι κινῆσαι τῆς πολιτείας, οἷον ἀρχὴν τινα κατα-
 στῆσαι ἢ ἀνελεῖν, ὥσπερ ἐν Λακεδαιμονί φασι Λύσανδρον
 20 τινες ἐπιχειρῆσαι καταλῦσαι τὴν βασιλείαν καὶ Πausa-
 νίαν τὸν βασιλέα τὴν ἐφορείαν, καὶ ἐν Ἐπιδάμνῳ δὲ μετέ-
 βαλεν ἡ πολιτεία κατὰ μόριον (ἀντὶ γὰρ τῶν φυλάρ-
 χων βουλὴν ἐποίησαν, εἰς δὲ τὴν ἡλιαίαν ἐπάναγκές ἐστιν
 ἔτι τῶν ἐν τῷ πολιτεύματι βαδίζειν τὰς ἀρχάς, ὅταν
 25 ἐπιψηφίζεται ἀρχὴ τις, ὀλιγαρχικὸν δὲ καὶ ὁ ἄρχων ὁ
 εἷς ἦν ἐν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ). πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἀνίσουν
 ἢ στάσις, οὗ μὴ τοῖς ἀνίσοις ὑπάρχει ἀνάλογον (ἀτίδιος

una costituzione che non è più conforme ai propri principi, ecco insorgere le sedizioni⁶. Più di tutti avrebbero il diritto di insorgere coloro che eccellono per la virtù, anche se sono i più restii a farlo: essi soli potrebbero, infatti, accampare le ragioni più valide per essere diversi dagli altri in senso assoluto. Ci sono invece cittadini 1301 b che, distinguendosi per le nobili origini, non si ritengono degni di stare al pari con gli altri proprio per questa loro peculiarità: giacché hanno fama di essere nobili quelli che possiedono la virtù e la ricchezza dei loro progenitori⁷. Questi, per dir così, sono i principi e le sorgenti delle sommosse, il punto da cui esse si scatenano. Ecco perché i cambiamenti prendono sempre due direzioni⁸: talora contro la costituzione, per cambiare quella vigente in un'altra diversa (ad esempio, per passare dalla democrazia all'oligarchia o, viceversa, dall'oligarchia alla democrazia; oppure da queste due a una forma di governo costituzionale o aristocratico⁹; o da queste ultime a quelle); talaltra, non contro la costituzione in vigore, ma a favore del suo consolidamento, perché – sia essa un'oligarchia o una monarchia – vogliono che resti quella che è, purché sia in loro potere. Altre volte, però, il cambiamento può riguardare il più e il meno (così un'oligarchia può cercare di essere più esclusiva o meno, e una democrazia più democratica o meno, e lo stesso vale per le altre costituzioni, nel senso di una accentuazione o attenuazione dei propri poteri), oppure può volgersi al cambiamento di una qualche parte della costituzione, ad esempio istituendo una certa carica o abolendola. Proprio questo, a quanto si dice, è successo a Sparta (allorché Lisandro cercò di abbattere la monarchia, e il re Pausania l'eforato¹⁰) e a Epidamno, quando la costituzione fu in parte riformata con la sostituzione dei filarchi con un consiglio (pur se ancor oggi, di tutti quelli che hanno compiti di governo, solo chi ricopre una carica ha l'obbligo di essere presente al supremo tribunale, quando si elegge un nuovo magistrato; e, oltre a questo, è di stampo oligarchico il fatto che in tale costituzione ci fosse un solo arconte)¹¹. Dappertutto il motivo di un'insurrezione è sempre la disuguaglianza, allorché ai disuguali non tocca in proporzione alle loro differenze (in questo senso, una monarchia per-

γὰρ βασιλεία ἄνιστος, ἐὰν ᾗ ἐν ἴσοις). ὅλως γὰρ τὸ ἴσον
 ζητοῦντες στασιάζουσιν. ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ
 30 ἀριθμῶ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῶ μὲν τὸ
 πλήθει ἢ μεγέθει ταῦτ' ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ
 λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ' ἀριθμὸν μὲν ἴσῳ τὰ τρία τοῖν
 δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἐνός, λόγῳ δὲ τὰ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ
 ταῦτα τοῦ ἐνός· ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ
 35 τὸ ἐν τοῖν δυοῖν· ἄμφω γὰρ ἡμίση. ὁμολογοῦντες δὲ τὸ
 ἀπλῶς εἶναι δίκαιον τὸ κατ' ἀξίαν, διαφέρονται, καθάπερ
 ἐλέχθη πρότερον, οἱ μὲν ὅτι, ἐὰν κατὰ τὶ ἴσοι ᾖσιν, ὅλως ἴσοι
 νομίζουσιν εἶναι, οἱ δ' ὅτι, ἐὰν κατὰ τὶ ἄνιστοι, πάν-
 των ἀνίσων ἀξιοῦσιν ἑαυτούς. διὸ καὶ μάλιστα δύο γίνονται
 40 πολιτεῖαι, δῆμος καὶ ὀλιγαρχία· εὐγένεια γὰρ καὶ ἀρετὴ
 1302 a ἐν ὀλίγοις, ταῦτα δ' ἐν πλείοσιν· εὐγενεῖς γὰρ καὶ ἀγαθοὶ
 οὐδαμοῦ ἑκατόν, εὐποροὶ δὲ (καὶ ἄποροι) πολλοὶ πολλαχοῦ. τὸ δὲ
 ἀπλῶς πάντῃ καθ' ἑκατέραν τετάχθαι τὴν ἰσότητα φαῦ-
 λον. φανερόν δ' ἐκ τοῦ συμβαίνοντος· οὐδεμία γὰρ μόνιμος
 5 ἐκ τῶν τοιούτων πολιτειῶν. τούτου δ' αἴτιον ὅτι ἀδύνατον ἀπὸ
 τοῦ πρώτου καὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ἡμαρτημένου μὴ ἀπαντᾶν εἰς τὸ
 τέλος κακόν τι. διὸ δεῖ τὰ μὲν ἀριθμητικῇ ἰσότητι χρῆ-
 σθαι, τὰ δὲ τῇ κατ' ἀξίαν. ὅμως δὲ ἀσφαλεστέρα καὶ
 ἀστασίαστος μᾶλλον ἢ δημοκρατία τῆς ὀλιγαρχίας. ἐν μὲν
 10 γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἐγγίνονται δύο, ἣ τε πρὸς ἀλλήλους
 στάσις καὶ ἔτι ἡ πρὸς τὸν δῆμον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις
 ἡ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μόνον, αὐτῷ δὲ πρὸς αὐτόν, ὃ τι
 καὶ ἄξιον εἰπεῖν, οὐκ ἐγγίνεται τῷ δήμῳ στάσις· ἔτι δὲ
 ἡ ἐκ τῶν μέσων πολιτεία ἐγγυτέρω τοῦ δήμου ἢ ἡ τῶν ὀλίγων·
 15 ἥπερ ἐστὶν ἀσφαλεστάτη τῶν τοιούτων πολιτειῶν.

petua, se si instaura fra uguali, non rispetterebbe il principio di uguaglianza), perché, in genere, le sommosse sono suscitate da chi ricerca l'uguaglianza¹². L'uguaglianza, però, è duplice: secondo il numero e secondo il valore. Secondo il numero vuol dire essere lo stesso e uguale in quantità e grandezza; secondo il valore, esserlo secondo proporzione. Ecco, per esempio, un'uguaglianza secondo il numero: il tre supera il due di quanto il due supera l'uno. Ed eccone una secondo proporzione: il quattro eccede il due come il due l'uno (dove il due rispetto al quattro costituisce la stessa parte dell'uno rispetto al due, essendo l'uno e l'altro delle metà)¹³. Pur essendovi accordo sul fatto che il giusto in sé corrisponde a ciò che è secondo valore, sorgono divergenze, come già si diceva, in quanto alcuni, per essere uguali sotto un certo rispetto, pretendono di essere uguali in assoluto, mentre altri, per essere disuguali sotto un certo rispetto, ritengono di avere diritto a tutto in parti disuguali. Proprio qui sta la ragione per cui prevalgono due forme di governo: la democrazia e l'oligarchia. Effettivamente, nobiltà e virtù si incontrano in un ristretto numero di cittadini, mentre si trovano in molti i caratteri che favoriscono la democrazia e l'oligarchia: da nessuna parte troveresti cento uomini virtuosi e nobili, ma ricchi (e poveri) li incontri dovunque in gran numero¹⁴. È da stolti conformare totalmente e in senso assoluto l'ordinamento costituzionale a una delle due uguaglianze, perché, come dimostrano i fatti, nessuna di queste costituzioni gode di stabilità. La ragione è che, se si parte da un principio fin dall'inizio errato, è inevitabile incorrere, alla fine, in qualche male. Per questo, in alcuni casi si deve far uso dell'uguaglianza aritmetica, in altri di quella basata sul valore¹⁵. In ogni modo, la democrazia è più sicura e meno esposta a sovvertimenti dell'oligarchia, nella quale si generano due tipi di scontri, quello degli oligarchici fra di loro e quello degli oligarchici contro il popolo, mentre nella democrazia c'è solo lo scontro con l'oligarchia, perché non esiste una lotta del popolo contro sé stesso, di cui valga la pena di parlare. E poi il regime costituzionale fondato sulla classe media, che fra queste forme politiche è certamente il più sicuro, è più vicino alla democrazia che all'oligarchia¹⁶.

2. ἐπεὶ δὲ σκοποῦμεν ἐκ τίνων αἱ τε στάσεις γίνονται
 καὶ αἱ μεταβολαὶ περὶ τὰς πολιτείας, ληπτέον καθόλου
 πρῶτον τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας αὐτῶν. εἰσὶ δὴ σχεδὸν
 ὡς εἰπεῖν τρεῖς τὸν ἀριθμὸν, ἃς διοριστέον καθ' αὐτὰς τύπω
 20 πρῶτον. δεῖ γὰρ λαβεῖν πῶς τε ἔχοντες στασιάζουσι καὶ
 τίνων ἕνεκεν, καὶ τρίτον τίνες ἀρχαὶ γίνονται τῶν πολι-
 τικῶν ταραχῶν καὶ τῶν πρὸς ἀλλήλους στάσεων. τοῦ μὲν οὖν
 αὐτοὺς ἔχειν πῶς πρὸς τὴν μεταβολὴν αἰτίαν καθόλου μά-
 λιστα θετέον περὶ ἧς ἤδη τυγχάνομεν εἰρηκότες. οἱ μὲν
 25 γὰρ ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσιν ἂν νομίζωσιν ἑλαττον
 ἔχειν ὄντες ἴσοι τοῖς πλεονεκτοῦσιν, οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος
 καὶ τῆς ὑπεροχῆς ἂν ὑπολαμβάνωσιν ὄντες ἄνισοι μὴ
 πλέον ἔχειν ἀλλ' ἴσον ἢ ἑλαττον (τούτων δ' ἔστι μὲν ὀρέ-
 γεσθαι δικαίως, ἔστι δὲ καὶ ἀδίκως)· ἐλάττους τε γὰρ ὄντες
 30 ὅπως ἴσοι ὦσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μεί-
 ζους. πῶς μὲν οὖν ἔχοντες στασιάζουσιν, εἴρηται· περὶ ὧν δὲ
 στασιάζουσιν ἐστὶ κέρδος καὶ τιμὴ καὶ τάναντία τούτοις. καὶ
 γὰρ ἀτιμίαν φεύγοντες καὶ ζημίαν, ἢ ὑπὲρ αὐτῶν ἢ τῶν
 φίλων, στασιάζουσιν ἐν ταῖς πόλεσιν. αἱ δ' αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ
 35 τῶν κινήσεων, ὅθεν αὐτοὶ τε διατίθενται τὸν εἰρημένον
 τρόπον καὶ περὶ τῶν λεχθέντων, ἔστι μὲν ὡς τὸν ἀριθμὸν
 ἑπτὰ τυγχάνουσιν οὔσαι, ἔστι δ' ὡς πλείους. ὧν δύο μὲν ἐστὶ
 ταῦτά τοις εἰρημένοις, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως· διὰ κέρδος γὰρ
 καὶ διὰ τιμὴν καὶ παροξύνονται πρὸς ἀλλήλους οὐχ ἵνα κτή-
 40 σωνται σφίσιν αὐτοῖς, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, ἀλλ' ἐτέ-
 1302 b ρους ὁρῶντες τοὺς μὲν δικαίως τοὺς δ' ἀδίκως πλεονεκτοῦντας
 τούτων· ἔτι διὰ ὕβριν, διὰ φόβον, διὰ ὑπεροχὴν, διὰ κατα-
 φρόνησιν, διὰ αὐξήσιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον· ἔτι δὲ
 ἄλλον τρόπον δι' ἐριθείαν, δι' ὀλιγωρίαν, διὰ μικρότητα,
 5 3. διὰ ἀνομοιότητα. τούτων δὲ ὕβρις μὲν καὶ κέρδος τίνα ἔχου-
 σι δύναμιν καὶ πῶς αἴτια, σχεδὸν ἐστὶ φανερόν· ὕβριζόντων

2¹⁷. Poiché siamo alla ricerca dei fattori per i quali si scatenano le sommosse e avvengono i cambiamenti costituzionali, è bene comprendere in primo luogo, in linea generale, le loro origini e le loro cause. In un certo senso si può dire che siano all'incirca tre e, in prima battuta e per sommi capi, si possono definire nel modo che segue. Bisogna comprendere gli atteggiamenti di coloro che promuovono le sommosse, i loro fini, e da ultimo i principî delle violenze politiche e delle lotte intestine. Bisogna soprattutto porre, come causa generale della predisposizione ai cambiamenti politici, quella di cui abbiamo appena finito di parlare. Alcuni, infatti, diventano ribelli perché aspirano all'uguaglianza, quando si convincono che, pur essendo pari a quelli che hanno di più, hanno meno; altri, invece, perseguono l'ineguaglianza e la supremazia se presumono che, pur non essendo sullo stesso piano degli altri, non hanno di più, bensì in ugual misura o addirittura meno (e queste pretese talvolta sono legittime, talvolta no): i meno dotati, infatti, insorgono per essere trattati alla pari, gli uguali per avere di più. Abbiamo con questo trattato delle motivazioni di quelli che scatenano le rivolte; i fini per i quali le scatenano sono o il denaro o gli onori o i loro contrari; nelle città si ribellano, infatti, per sfuggire alla perdita dell'onore o a una pena, sia nel proprio interesse sia in quello dei loro amici. Ma le ragioni e le occasioni delle ribellioni, da cui derivano gli atteggiamenti e i fini che abbiamo sopra illustrato, in un certo senso sono sette di numero, in un altro qualcuna di più. Di queste, due corrispondono ai casi trattati, ma non hanno la stessa motivazione: è pur vero che si viene a contesa l'uno contro l'altro per il denaro e per gli onori, ma non allo scopo di averli per sé, come prima si diceva, bensì perché si vede che gli altri, con merito o senza merito, ne hanno molti di più. Oltre a queste, vi sono altre cause: la prepotenza, la paura, la volontà di primeggiare, il disprezzo e l'aumento sproporzionato, e poi anche, in un altro modo, i brogli elettorali, l'indifferenza, la meschinità, o la disparità¹⁸.

1302 b

3¹⁹. Fra tali cause, risulta ben evidente la forza e l'effetto causale che assumono la prepotenza e l'avidità. Quando a prevaricare

τε γὰρ τῶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ πλεονεκτούντων στασιάζουσι
 καὶ πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὰς πολιτείας τὰς διδούσας
 τὴν ἐξουσίαν· ἡ δὲ πλεονεξία γίνεται ὅτε μὲν ἀπὸ τῶν
 10 ἰδίων ὅτε δὲ ἀπὸ τῶν κοινῶν. δῆλον δὲ καὶ ἡ τιμή, καὶ
 τί δύναται καὶ πῶς αἰτία στάσεως· καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀτιμαζό-
 μενοι καὶ ἄλλους ὀρῶντες τιμωμένους στασιάζουσιν· ταῦτα
 δὲ ἀδίκως μὲν γίνεται ὅταν παρὰ τὴν ἀξίαν ἢ τιμῶνται
 τινες ἢ ἀτιμάζονται, δικαίως δὲ ὅταν κατὰ τὴν ἀξίαν.
 15 δι' ὑπεροχὴν δέ, ὅταν τις ἢ τῇ δυνάμει μείζων (ἢ εἰς ἢ
 πλείους) ἢ κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ πολιτεύ-
 ματος· γίνεσθαι γὰρ εἴωθεν ἐκ τῶν τοιούτων μοναρχία ἢ
 δυναστεία· διὸ ἐνιαχοῦ εἰώθασιν ὀστρακίζειν, οἷον ἐν Ἀργεὶ
 καὶ Ἀθήνησιν· καίτοι βέλτιον ἐξ ἀρχῆς ὁρᾶν ὅπως μὴ ἐν-
 20 ἔσονται τοσοῦτον ὑπερέχοντες, ἢ ἐάσαντας γενέσθαι ἰᾶσθαι
 ὕστερον. διὰ δὲ φόβον στασιάζουσιν οἱ τε ἡδίκηκότες, δεδιό-
 τες μὴ δῶσι δίκην, καὶ οἱ μέλλοντες ἀδικεῖσθαι, βουλόμε-
 νοι φθάσαι πρὶν ἀδικηθῆναι, ὥσπερ ἐν Ῥόδῳ συνέστησαν
 οἱ γνώριμοι ἐπὶ τὸν δῆμον διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας.
 25 διὰ καταφρόνησιν δὲ καὶ στασιάζουσι καὶ ἐπιτίθενται, οἷον
 ἐν τε ταῖς ὀλιγαρχίαις, ὅταν πλείους ᾧσιν οἱ μὴ μετέχον-
 τες τῆς πολιτείας (κρείττους γὰρ οἶονται εἶναι), καὶ ἐν ταῖς
 δημοκρατίαις οἱ εὐποροὶ καταφρόνησαντες τῆς ἀταξίας καὶ
 ἀναρχίας, οἷον καὶ ἐν Θήβαις μετὰ τὴν ἐν Οἰνοφύτοις
 30 μάχην κακῶς πολιτευομένων ἢ δημοκρατία διεφθάρη, καὶ
 ἡ Μεγαρέων δι' ἀταξίαν καὶ ἀναρχίαν ἡττηθέντων, καὶ ἐν
 Συρακούσαις πρὸ τῆς Γέλωνος τυραννίδος, καὶ ἐν Ῥόδῳ ὁ
 δῆμος πρὸ τῆς ἐπαναστάσεως. γίνονται δὲ καὶ δι' αὕξησιν
 τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον μεταβολαὶ τῶν πολιτειῶν. ὥσπερ
 35 γὰρ σῶμα ἐκ μερῶν σύγκειται καὶ δεῖ αὐξάνεσθαι ἀνά-
 λογον ἵνα μένῃ ἢ συμμετρία, εἰ δὲ μὴ, φθείρεται, ὅταν ὁ
 μὲν πούς τεττάρων πηχῶν ἢ τὸ δ' ἄλλο σῶμα δυοῖν σπι-

e a sopraffare – traendo profitto ora dai beni privati, ora dai beni pubblici – sono gli uomini al governo, la gente insorge sia in lotte intestine sia in attacchi contro le costituzioni che hanno dato loro libertà di azione²⁰. È anche chiaro quanto potere abbia l'onore e come possa suscitare sommosse, perché effettivamente sono i reietti a creare disordini quando vedono gli altri fatti oggetto di onori. Questo è ingiusto nei casi in cui l'onore e il disonore siano assegnati contro il merito, mentre è giusto quando l'attribuzione è fatta secondo il merito²¹. Fonte di disordini è la predominanza, quando un individuo o un certo gruppo sono troppo forti in rapporto alla città o alla classe che è al potere; di solito, infatti, da questi squilibri prende corpo o una monarchia o una signoria²². Ecco perché in certe città, come ad Argo e ad Atene, per consuetudine si ricorre all'ostracismo²³, per quanto sarebbe meglio curare che tali disuguaglianze fin dall'inizio non si creassero, piuttosto che cercare un rimedio dopo averle lasciate crescere. La paura è causa di ribellione, quando i colpevoli temono la pena, oppure quando le possibili vittime vogliono premunirsi contro l'ingiustizia prima di subirla, come è successo a Rodi quando i nobili assalirono il popolo per le cause che venivano intentate contro di loro²⁴. Le insurrezioni e le aggressioni determinate dal disprezzo avvengono, ad esempio, nelle oligarchie, quando la maggior parte della cittadinanza è esclusa dal potere, e crede di essere più forte; oppure nelle democrazie, quando i ricchi disdegnano la mancanza di ordine e disciplina. Qualcosa di simile è successo a Tebe dopo la battaglia di Enofta, quando il governo democratico fu soppresso per la sua incapacità di governare²⁵, e a Megara, quando la città fu sconfitta a motivo della sua mancanza di ordine e disciplina²⁶; una sorte analoga subì la democrazia a Siracusa prima della tirannide di Gelone e a Rodi prima dell'insurrezione²⁷. Ma i sovvertimenti costituzionali si verificano anche in seguito a un aumento sproporzionato. Come il corpo consiste di parti, e queste devono crescere in maniera equilibrata se si vuole che le proporzioni siano salvate (in caso contrario sarebbero irrimediabilmente perse, come se uno avesse un piede di quattro cubiti e il resto del corpo di due spanne, oppure se,

θαμαῖν, ἐνίοτε δὲ καὶ εἰς ἄλλου ζώου μεταβάλοι μορφήν,
 εἰ μὴ μόνον κατὰ τὸ ποσὸν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ποιὸν
 40 αὐξάνοιτο παρὰ τὸ ἀνάλογον, οὕτω καὶ πόλις σύγκειται
 1303 a ἐκ μερῶν, ὧν πολλάκις λανθάνει τι αὐξανόμενον, οἷον τὸ
 τῶν ἀπόρων πλῆθος ἐν ταῖς δημοκρατίαις καὶ πολιτείαις.
 συμβαίνει δ' ἐνίοτε τοῦτο καὶ διὰ τύχας, οἷον ἐν Τάραντι
 ἡττηθέντων καὶ ἀπολομένων πολλῶν γνωρίμων ὑπὸ τῶν
 5 Ἰαπύγων μικρὸν ὕστερον τῶν Μηδικῶν δημοκρατία ἐγένετο
 ἐκ πολιτείας, καὶ ἐν Ἀργεὶ τῶν ἐν τῇ ἐβδόμῃ ἀπολομέ-
 νων ὑπὸ Κλεομένους τοῦ Λάκωνος ἠναγκάσθησαν παρα-
 δέξασθαι τῶν περιοίκων τινάς, καὶ ἐν Ἀθήναις ἀτυχοῦντων
 πεζῇ οἱ γνώριμοι ἐλάττους ἐγένοντο διὰ τὸ ἐκ καταλόγου
 10 στρατεῦσθαι ὑπὸ τὸν Λακωνικὸν πόλεμον. συμβαίνει δὲ
 τοῦτο καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις, ἥττον δέ· πλείονων γὰρ
 τῶν εὐπόρων γινομένων ἢ τῶν οὐσιῶν αὐξανομένων μετα-
 βάλλουσιν εἰς ὀλιγαρχίας καὶ δυναστείας. μεταβάλλουσι
 δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ἄνευ στάσεως διὰ τε τὰς ἐριθείας, ὥσπερ
 15 ἐν Ἡραίᾳ (ἐξ αἰρετῶν γὰρ διὰ τοῦτο ἐποίησαν κληρω-
 τάς, ὅτι ἤροῦντο τοὺς ἐριθευομένους), καὶ δι' ὀλιγωρίαν, ὅταν
 ἐάσωσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς κυρίας παρίεναι τοὺς μὴ τῇ
 πολιτεῖᾳ φίλους, ὥσπερ ἐν Ὠρεῶν κατελύθη ἡ ὀλιγαρχία
 τῶν ἀρχόντων γενομένου Ἡρακλεοδώρου, ὃς ἐξ ὀλιγαρχίας
 20 πολιτείαν καὶ δημοκρατίαν κατεσκεύασεν. ἔτι διὰ τὸ παρὰ
 μικρὸν. λέγω δὲ παρὰ μικρὸν, ὅτι πολλάκις λανθάνει μεγά-
 λη γινομένη μετὰβασις τῶν νομίμων, ὅταν παρορῶσι
 τὸ μικρὸν, ὥσπερ ἐν Ἀμβρακίᾳ μικρὸν ἦν τὸ τίμημα, τέ-
 λος δ' (ἀπ') οὐθενὸς ἤρχον, ὡς ἐγγιον ἢ μηθὲν διαφέρον τοῦ
 25 μηθὲν τὸ μικρὸν. στασιωτικὸν δὲ καὶ τὸ μὴ ὁμόφυλον, ἕως ἂν
 συμπνεύσῃ· ὥσπερ γὰρ οὐδ' ἐκ τοῦ τυχόντος πλῆθους πόλις

per effetto di una crescita anomala non solo nel senso della quantità, ma anche della qualità, il corpo prendesse la forma di un altro animale), così anche la città è fatta di parti, e spesso può capitare che una di esse aumenti senza che nessuno se ne accorga, come nel 1303 a caso della massa dei poveri nelle democrazie e nei regimi costituzionali. Questo talvolta può essere il risultato di cause fortuite: così ad esempio avvenne a Taranto, dove la sconfitta e la soppressione di molti nobili ad opera degli Iapigi, poco dopo la guerra contro i Persiani, determinò il passaggio da un regime costituzionale a uno democratico; oppure ad Argo, dove quelli del settimo furono uccisi dallo spartano Cleomene e gli Argivi furono costretti ad accogliere alcuni perieci; oppure anche ad Atene che, in conseguenza di rovesci della fanteria, vide diminuire i propri notabili, poiché durante la guerra contro Sparta si prestava servizio nell'esercito sulla base delle liste dei cittadini. Eventi di tal genere accadono anche nelle democrazie, ma con minore frequenza, perché, se i ricchi crescono di numero oppure aumenta la loro ricchezza, esse si trasformano in oligarchie e signorie²⁸. Le costituzioni cambiano tuttavia anche senza rivolte²⁹, per i brogli elettorali, come è avvenuto a Erea (gli Erei hanno infatti sostituito le elezioni con il sorteggio perché venivano sempre scelti gli intriganti)³⁰, o per l'indifferenza, quando si lascia accedere alle cariche più importanti gente per nulla rispettosa della costituzione, come è successo a Oreo, dove l'oligarchia ebbe fine quando Eracleodoro divenne uno degli arconti e la trasformò in un regime costituzionale, o piuttosto in una democrazia³¹. Ma, a volte, a suscitare una rivolta basta un nonnulla. Dico un nonnulla nel senso che spesso un importante sovvertimento delle leggi rimane nascosto quando non si dà peso ai particolari. Così era successo ad Ambracia³², dove da un censo esiguo per l'ammissione alle cariche si è passati a un censo nullo, perché la differenza fra il poco e il niente è sembrata insignificante o addirittura inesistente. Fino a quando non si è raggiunta una comunanza di intenti, all'origine di sedizioni può anche esserci la non appartenenza alla medesima stirpe³³. Infatti, come una città non prende corpo da una massa qualsiasi di uomini, così non si costituisce in un tem-

γίγνεται, οὕτως οὐδ' ἐν τῷ τυχόντι χρόνῳ· διὸ ὅσοι ἤδη
 συνοίκους ἐδέξαντο ἢ ἐποίκους, οἱ πλεῖστοι διεστασίασαν· οἷον
 Τροιζηνίους Ἀχαιοὶ συνώκησαν Σύβαριν, εἴτα πλείους οἱ
 30 Ἀχαιοὶ γενόμενοι ἐξέβαλον τοὺς Τροιζηνίους, ὅθεν τὸ ἄγος
 συνέβη τοῖς Συβαρίταις· καὶ ἐν Θουρίοις Συβαρίται τοῖς
 συνοικήσασιν (πλεονεκτεῖν γὰρ ἀξιοῦντες ὥς σφετέρας τῆς
 χώρας ἐξέπεσον)· καὶ Βυζαντίοις οἱ ἐποικοὶ ἐπιβουλεύοντες
 φωραθέντες ἐξέπεσον διὰ μάχης· καὶ Ἀντισσαῖοι τοὺς Χίων
 35 φυγάδας εἰσδεξάμενοι διὰ μάχης ἐξέβαλον· Ζαγκλαῖοι
 δὲ Σαμίους ὑποδεξάμενοι ἐξέπεσον αὐτοί· καὶ Ἀπολ-
 λωνιαῖται οἱ ἐν τῷ Εὐξείνῳ πόντῳ ἐποίκους ἐπαγαγόμενοι
 ἐστασίασαν· καὶ Συρακούσιοι μετὰ τὰ τυραννικὰ τοὺς ξένους
 1303 b καὶ τοὺς μισθοφόρους πολίτας ποιησάμενοι ἐστασίασαν καὶ
 εἰς μάχην ἦλθον· καὶ Ἀμφιπολίται δεξάμενοι Χαλκιδέων
 ἐποίκους ἐξέπεσον ὑπὸ τούτων οἱ πλεῖστοι αὐτῶν. στασιάζουσι
 δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ πολλοὶ ὥς ἀδικούμενοι, ὅτι
 5 οὐ μετέχουσι τῶν ἴσων, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἴσοι ὄντες,
 ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις οἱ γνώριμοι, ὅτι μετέχουσι τῶν
 ἴσων οὐκ ἴσοι ὄντες. στασιάζουσι δὲ ἐνίοτε αἱ πόλεις καὶ διὰ
 τοὺς τόπους, ὅταν μὴ εὐφυῶς ἔχῃ ἡ χώρα πρὸς τὸ μίαν
 εἶναι πόλιν, οἷον ἐν Κλαζομεναῖς οἱ ἐπὶ Χυτῷ πρὸς τοὺς
 10 ἐν νήσῳ, καὶ Κολοφώνιοι καὶ Νοτιεῖς· καὶ Ἀθήνησιν οὐχ
 ὁμοίως εἰσὶν ἀλλὰ μᾶλλον δημοτικοὶ οἱ τὸν Πειραιᾶ οἰκοῦν-
 τες τῶν τὸ ἄστν. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς πολέμοις αἱ δια-
 βάσεις τῶν ὀχετῶν, καὶ τῶν πάνυ σμικρῶν, διασπῶσι τὰς
 φάλαγγας, οὕτως ἔοικε πᾶσα διαφορὰ ποιεῖν διάστασιν.
 15 μεγίστη μὲν οὖν ἴσως διάστασις ἀρετὴ καὶ μοχθηρία, εἴτα
 πλοῦτος καὶ πενία, καὶ οὕτως δὴ ἑτέρα ἑτέρας μᾶλλον, ὧν
 4. μία καὶ ἡ εἰρημένη ἐστί. γίγνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις

po qualsiasi; perciò tutte le città che, ai tempi, hanno raccolto insieme gente locale e coloni stranieri, per lo più si sono divise in fazioni. Così è stato per gli Achei, che fondarono Sibari insieme ai Trezeni, ma poi, non appena divennero più numerosi, li scacciarono. Da allora una specie di maledizione pesò sui Sibariti, i quali anche a Turii vennero in contrasto con i loro compagni nella colonizzazione (per la pretesa di avere più diritti in quanto padroni del territorio: così furono cacciati)³⁴; pure a Bisanzio i sopravvenuti nella colonizzazione furono sorpresi a tessere trame e, al termine di uno scontro, furono espulsi³⁵; gli Antissei, dopo aver accolto i fuoriusciti di Chio, li cacciarono al termine di uno scontro³⁶; gli Zanclei, dopo avere dato accoglienza ai Sami, furono essi stessi espulsi³⁷; gli Apolloniati del Ponto Eusino, che avevano dato ospitalità a degli stranieri, finirono vittime di sedizioni³⁸; i Siracusani, quando concessero, dopo il periodo dei tiranni, la cittadinanza a stranieri e a mercenari, furono travagliati da rivolte e scontri³⁹; e gli Anfipolitani furono in gran parte mandati via dai coloni calcidesi che avevano accolto⁴⁰. Nelle oligarchie la maggior fonte di sedizioni è costituita dai molti che si ritengono ingiustamente trattati, in quanto, come già si diceva, non godono degli stessi diritti, pur essendo uguali. Nelle democrazie, invece, sono i notabili che, pur non essendo come gli altri, si trovano a condividere gli stessi diritti⁴¹. A volte le città sono in subbuglio a motivo delle condizioni del luogo, quando il territorio non è idoneo a garantire l'unità di una città: ad esempio, a Clazomene i residenti a Chito si oppongono agli abitanti dell'isola, come i Colofoni a quelli di Notio. In verità, neppure ad Atene c'è omogeneità, ma gli abitanti del Pireo sono più favorevoli alla democrazia di quelli che risiedono nel centro della città⁴². Come in guerra attraversare i canali, seppur stretti, ha l'effetto di scompaginare le schiere, così sembrerebbe che ogni differenza possa diventare fomentatrice di discordie⁴³. Forse la maggior distanza si misura fra la virtù e il vizio; subito dopo viene quella fra ricchezza e povertà, e così via, con differenze più o meno marcate. In questa serie
4⁴⁴. una differenza è quella di cui si è parlato⁴⁵. Le sedizioni non

1303 b

οὐ περὶ μικρῶν ἀλλ' ἐκ μικρῶν, στασιάζουσι δὲ περὶ μεγάλων. μάλιστα δὲ καὶ αἱ μικραὶ ἰσχύουσιν, ὅταν ἐν τοῖς κυρίοις
 20 γένωνται, οἷον συνέβη καὶ ἐν Συρακούσαις ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις. μετέβαλε γὰρ ἡ πολιτεία ἐκ δύο νεανίσκων στασι-
 ασάντων (τῶν) ἐν ταῖς ἀρχαῖς ὄντων, περὶ ἐρωτικὴν αἰτίαν. θατέρου γὰρ ἀποδημοῦντος ἐταῖρος ὢν τις τὸν ἐρώμενον αὐτοῦ
 ὑπεποιήσατο, πάλιν δ' ἐκεῖνος τούτῳ χαλεπήνας τὴν γυναῖκα
 25 αὐτοῦ ἀνέπεισεν ὥς αὐτὸν ἐλθεῖν· ὅθεν προσλαμβάνοντες τοὺς ἐν τῷ πολιτεύματι διεστασίασαν πάντας. διόπερ ἀρχομένων εὐλαβεῖσθαι δεῖ τῶν τοιούτων, καὶ διαλύειν τὰς
 τῶν ἡγεμόνων καὶ δυναμένων στάσεις· ἐν ἀρχῇ γὰρ γίνε-
 ται τὸ ἀμάρτημα, ἡ δ' ἀρχὴ λέγεται ἡμισυ εἶναι παντός,
 30 ὥστε καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μικρὸν ἀμάρτημα ἀνάλογόν ἐστι πρὸς τὰ ἐν τοῖς ἄλλοις μέρεσιν. ὅλως δὲ αἱ τῶν γνωρίμων στά-
 σεις συναπολαύειν ποιοῦσι καὶ τὴν ὅλην πόλιν, οἷον ἐν Ἑστιάᾳ συνέβη μετὰ τὰ Μηδικά, δύο ἀδελφῶν περὶ τῆς
 πατρώας νομῆς διενεχθέντων· ὁ μὲν γὰρ ἀπορώτερος,
 35 ὥς οὐκ ἀποφαίνοντος τὴν οὐσίαν οὐδὲ τὸν θησαυρὸν δν εὔρεν ὁ πατήρ, προσήγετο τοὺς δημοτικούς, ὁ δ' ἕτερος ἔχων οὐσίαν πολλὴν τοὺς εὐπόρους. καὶ ἐν Δελφοῖς ἐκ κηδείας γε-
 νομένης διαφορᾶς ἀρχὴ πασῶν ἐγένετο τῶν στάσεων τῶν
 1304 a ὕστερον· ὁ μὲν γὰρ οἰωνισάμενός τι σύμπτωμα, ὥς ἦλθεν ἐπὶ τὴν νύμφην, οὐ λαβὼν ἀπῆλθεν, οἱ δ' ὥς ὑβρισθέντες ἐνέβαλον τῶν ἱερῶν χρημάτων θύοντος, κάπειτα ὥς ἱερό-
 συλον ἀπέκτειναν. καὶ περὶ Μυτιλήνην δὲ ἐξ ἐπικλήρων
 5 στάσεως γενομένης πολλῶν ἐγένετο ἀρχὴ κακῶν καὶ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς Ἀθηναίους, ἐν ᾧ Πάχης ἔλαβε τὴν πόλιν αὐτῶν· Τιμοφάνους γὰρ τῶν εὐπόρων τινὸς καταλιπόντος δύο θυγατέρας, ὁ περιωσθεὶς καὶ οὐ λαβὼν τοῖς υἱέσιν αὐτοῦ Δέξανδρος ἤρξε τῆς στάσεως καὶ τοὺς Ἀθηναίους παρώξυνε,
 10 πρόξενος ὢν τῆς πόλεως. καὶ ἐν Φωκεῦσιν ἐξ ἐπικλήρου στάσεως γενομένης περὶ Μνασέαν τὸν Μνάσωνος πατέρα καὶ Εὐθυκράτη τὸν Ὀνομάρχου, ἡ στάσις αὕτη ἀρχὴ τοῦ ἱεροῦ

nascono per cose di scarso valore, ma da cose di scarso valore hanno origine; si giunge allo scontro, però, per cose importanti⁴⁶. Dissidi di poco conto assumono una gran forza quando toccano personaggi potenti, come fu nei tempi antichi a Siracusa, allorché la costituzione venne sovvertita perché due giovani (che) occupavano posti di potere vennero a contesa per una questione d'amore. Approfittando dell'assenza di uno, l'altro, che pur gli era amico, gli rubò l'amante; il primo se ne ebbe a male e convinse la moglie dell'altro a unirsi a lui. Da questo fatto, trascinando gli altri che erano al potere, coinvolsero tutti nello scontro⁴⁷. Perciò bisogna fare attenzione alle fasi iniziali di episodi simili, e annullare i contrasti fra uomini di governo e di potere. L'errore, infatti, sta all'inizio – si dice che l'inizio è già la metà del tutto⁴⁸ – di modo che un piccolo errore commesso in quella fase vale quanto gli errori che si compiono nelle altre parti dell'azione⁴⁹. In generale, le contese di cittadini eminenti finiscono col coinvolgere tutta la città, come è successo ad Estiea dopo le guerre persiane, allorché due fratelli litigarono per l'eredità del padre. Il più povero, nella convinzione che l'altro fratello nascondesse il patrimonio e il tesoro che il padre aveva trovato, si guadagnò il sostegno del popolo, mentre l'altro, che aveva molti beni, ottenne l'appoggio dei ricchi⁵⁰. A Delfi fu un dissidio provocato da un matrimonio a porsi all'origine di tutte le successive sedizioni. Lo sposo, presagendo una sventura quando si presentò alla sposa, non la portò via con sé. I parenti si ritennero offesi e, mentre egli faceva il sacrificio, introdussero fra le sue cose degli oggetti sacri, dopo di che lo uccisero come fosse un predatore di templi⁵¹. A Mitilene, da una lite per delle ereditiere si originò una lunga serie di guai culminata nella guerra contro gli Ateniesi, durante la quale Pachete si impossessò della loro città. Infatti, Dexandro, avendo ricevuto un diniego alla richiesta di matrimonio dei suoi figli con le due figlie che il ricco Timofane aveva lasciato, suscitò una sommossa sobillando anche gli Ateniesi, di cui era prosseno⁵². Fra gli abitanti della Focide, da una controversia su una ereditiera tra Mnasea padre di Mnasone ed Euticrate padre di Onomarco, si originò il coinvolgimento dei Focesi nella guerra

1304 a

πολέμου κατέστη τοῖς Φωκεῦσιν. μετέβαλε δὲ καὶ ἐν
 Ἐπιδάμνῳ ἡ πολιτεία ἐκ γαμικῶν· ὑπομνηστευσάμενος
 15 γὰρ τις, ὡς ἐζημίωσεν αὐτὸν ὁ τοῦ ὑπομνηστευθέντος
 πατήρ, γενόμενος τῶν ἀρχόντων, ἄτερος συμπαρέλαβε τοὺς
 ἐκτὸς τῆς πολιτείας ὡς ἐπηρεασθείς. μεταβάλλουσι δὲ καὶ
 εἰς ὀλιγαρχίαν καὶ εἰς δῆμον καὶ εἰς πολιτείαν ἐκ τοῦ
 εὐδοκιμῆσαι τι ἢ αὐξηθῆναι ἢ ἀρχεῖον ἢ μόριον τῆς πόλεως,
 20 οἷον ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴ εὐδοκιμήσασα ἐν τοῖς
 Μηδικοῖς ἔδοξε συντονωτέραν ποιῆσαι τὴν πολιτείαν, καὶ
 πάλιν ὁ ναυτικός ὄχλος γενόμενος αἴτιος τῆς περὶ Σαλα-
 μῖνα νίκης καὶ διὰ ταύτης τῆς ἡγεμονίας διὰ τὴν κατὰ
 θάλατταν δύναμιν τὴν δημοκρατίαν ἰσχυροτέραν ἐποίησεν,
 25 καὶ ἐν Ἀργεὶ οἱ γνώριμοι εὐδοκιμήσαντες περὶ τὴν ἐν
 Μαντινείᾳ μάχην τὴν πρὸς Λακεδαιμονίους ἐπεχείρησαν
 καταλβεῖν τὸν δῆμον, καὶ ἐν Συρακούσαις ὁ δῆμος αἴτιος
 γενόμενος τῆς νίκης τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς Ἀθηναίους ἐκ πολι-
 τείας εἰς δημοκρατίαν μετέβαλεν, καὶ ἐν Χαλκίδι Φόβον
 30 τὸν τύραννον μετὰ τῶν γνωρίμων ὁ δῆμος ἀνελὼν εὐθύς
 εἶχετο τῆς πολιτείας, καὶ ἐν Ἀμβρακίᾳ πάλιν ὡσαύτως
 Περὶάνδρον συνεχβαλὼν τοῖς ἐπιθεμένοις ὁ δῆμος τὸν τύ-
 ραννον εἰς ἑαυτὸν περιέστησε τὴν πολιτείαν. καὶ ὅλως δὴ
 δεῖ τοῦτο μὴ λανθάνειν, ὡς οἱ δυνάμεως αἴτιοι γενόμενοι,
 35 καὶ ἰδιῶται καὶ ἀρχαὶ καὶ φυλαὶ καὶ ὅλως μέρος καὶ ὁποιοιοῦν
 πλῆθος, στάσιν κινουῦσιν· ἡ γὰρ οἱ τούτοις φθονοῦντες
 τιμωμένοις ἄρχουσι τῆς στάσεως, ἡ οὗτοι διὰ τὴν ὑπεροχὴν
 οὐ θέλουσι μένειν ἐπὶ τῶν ἴσων. κινουῦνται δ' αἱ πολιτεῖαι
 καὶ ὅταν τάναντία εἶναι δοκοῦντα μέρη τῆς πόλεως ἰσάζῃ
 1304 b ἀλλήλοις, οἷον οἱ πλούσιοι καὶ ὁ δῆμος, μέσον δ' ἢ μὴθὲν
 ἢ μικρὸν πάμπαν· ἂν γὰρ πολὺ ὑπερέχῃ ὁποτερονοῦν τῶν
 μερῶν, πρὸς τὸ φανερώς κρεῖττον τὸ λοιπὸν οὐ θέλει κινδυ-
 νεύειν. διὸ καὶ οἱ κατ' ἀρετὴν διαφέροντες οὐ ποιοῦσι στάσιν
 5 ὡς εἰπεῖν· ὀλίγοι γὰρ γίνονται πρὸς πολλούς. καθόλου μὲν

sacra⁵³. Anche a Epidamno si sovvertì la costituzione in seguito a questioni matrimoniali⁵⁴: un tale aveva concesso la mano della figlia a un altro il cui padre, una volta eletto fra gli arconti, gli aveva imposto un'ammenda; egli, sentendosi oltraggiato, chiamò in suo aiuto quelli che la costituzione escludeva dal governo. Si ha un mutamento verso l'oligarchia, la democrazia o il regime costituzionale, anche dal crescere del prestigio e del potere di una istituzione o di una parte della città⁵⁵. Così, il Consiglio dell'Areopago, per aver guadagnato buona fama nella guerra contro i Persiani, sembrò dare più forza alla costituzione; invece, la massa dei marinai, a cui andava il merito della vittoria di Salamina e, con essa, dell'egemonia ateniese acquisita grazie alla potenza sul mare, conferì stabilità alla democrazia⁵⁶; ad Argo i notabili, che avevano guadagnato buona fama per la battaglia di Mantinea contro gli Spartani, cercarono di sopprimere la democrazia⁵⁷; a Siracusa, fu il popolo, che aveva il merito della vittoria nella guerra contro gli Ateniesi, a cambiare il regime da costituzionale a democratico⁵⁸; a Calcide, il popolo, alleatosi con i notabili, abbatté il tiranno Foxo e subito ebbe in suo potere la città⁵⁹; analogamente, ad Ambracia, il popolo insieme ai congiurati cacciò il tiranno Periandro, piegando a suo favore la costituzione⁶⁰. In linea di principio non deve sfuggire questo fatto, che all'origine di una sedizione ci sono quelli che tirano le fila del potere – si tratti di semplici cittadini o di governanti, di tribù, di un'intera parte della città, o di un gruppo qualsiasi: la sedizione è, infatti, suscitata da chi prova invidia per le persone più in vista, oppure da queste ultime che, in nome della loro superiorità, non vogliono rimanere in condizioni di uguaglianza. Ma le costituzioni si sovvertono anche quando parti della città che sembrano essere avverse – ad esempio, il popolo e i ricchi – si equivalgono e manca completamente, o è troppo esigua, una classe media⁶¹. Così, se una delle due, non importa quale, ha il sopravvento, l'altra non vuole correre il rischio di misurarsi con una parte che è manifestamente superiore. Ecco perché quelli che si distinguono per virtù non susciteranno mai, per così dire, rivolte: perché sono pochi contro molti. In definitiva, le occasioni e le cause delle rivolte e

οὖν περὶ πάσας τὰς πολιτείας αἱ ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι τῶν
 στάσεων καὶ τῶν μεταβολῶν τοῦτον ἔχουσι τὸν τρόπον· κι-
 νοῦσι δὲ τὰς πολιτείας ὅτε μὲν διὰ βίας ὅτε δὲ δι' ἀπάτης,
 διὰ βίας μὲν ἢ εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἢ ὕστερον ἀναγκάζοντες.
 10 καὶ γὰρ ἡ ἀπάτη διττή. ὅτε μὲν γὰρ ἐξαπατήσαντες τὸ
 πρῶτον ἐκόντων μεταβάλλουσι τὴν πολιτείαν, εἴθ' ὕστερον
 βία κατέχουσιν ἀκόντων, οἷον ἐπὶ τῶν Τετρακοσίων τὸν δῆ-
 μον ἐξηπάτησαν φάσκοντες τὸν βασιλέα χρήματα παρ-
 ἔξειν πρὸς τὸν πόλεμον τὸν πρὸς Λακεδαιμονίους, ψευδάμενοι
 15 δὲ κατέχειν ἐπειρῶντο τὴν πολιτείαν· ὅτε δὲ ἐξ ἀρχῆς
 τε πείσαντες καὶ ὕστερον πάλιν πεισθέντων ἐκόντων ἄρχου-
 σιν αὐτῶν. ἀπλῶς μὲν οὖν περὶ πάσας τὰς πολιτείας ἐκ
 τῶν εἰρημένων συμβέβηκε γίνεσθαι τὰς μεταβολάς.

γ. καθ' ἕκαστον δ' εἶδος πολιτείας ἐκ τούτων μερίζοντας
 20 τὰ συμβαίνοντα δεῖ θεωρεῖν. αἱ μὲν οὖν δημοκρατίαι μά-
 λιστα μεταβάλλουσι διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν·
 τὰ μὲν γὰρ ἰδίᾳ συκοφαντοῦντες τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας
 συστρέφουσιν αὐτούς (συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἐχθίστους ὁ κοινὸς
 φόβος), τὰ δὲ κοινῇ τὸ πλῆθος ἐπάγοντες. καὶ τοῦτο ἐπὶ
 25 πολλῶν ἄν τις ἴδοι γιγνόμενον οὕτω. καὶ γὰρ ἐν Κῷ ἡ
 δημοκρατία μετέβαλε πονηρῶν ἐγγενομένων δημαγωγῶν
 (οἱ γὰρ γνώριμοι συνέστησαν)· καὶ ἐν Ῥόδῳ· μισθοφοράν
 τε γὰρ οἱ δημαγωγοὶ ἐπόριζον, καὶ ἐκώλυον ἀποδιδόναι
 τὰ ὀφειλόμενα τοῖς τριηράρχοις, οἱ δὲ διὰ τὰς ἐπιφερομένας
 30 δίκας ἠναγκάσθησαν συστάντες καταλῦσαι τὸν δῆ-
 μον. κατελύθη δὲ καὶ ἐν Ἡρακλείᾳ ὁ δῆμος μετὰ τὸν
 ἀποικισμὸν εὐθύς διὰ τοὺς δημαγωγούς· ἀδικούμενοι γὰρ
 ὑπ' αὐτῶν οἱ γνώριμοι ἐξέπιπτον, ἔπειτα ἄθροισθέντες οἱ
 ἐκπίπτοντες καὶ κατελθόντες κατέλυσαν τὸν δῆμον. παρα-
 35 πλησίως δὲ καὶ ἡ ἐν Μεγάροις κατελύθη δημοκρατία· οἱ
 γὰρ δημαγωγοί, ἵνα χρήματα ἔχωσι δημεύειν, ἐξέβαλον
 πολλοὺς τῶν γνωρίμων, ἕως πολλοὺς ἐποίησαν τοὺς φεύγον-

dei mutamenti in tutti i tipi di costituzione si caratterizzano in questo modo: a cambiare le costituzioni sono a volte azioni di forza, a volte astute manovre. Quando si ha una coercizione violenta, questa può realizzarsi subito, fin dall'inizio, o dopo un po' di tempo. Ma anche l'astuzia è di due tipi. Alle volte in un primo tempo, con una serie di inganni, si altera la costituzione con il consenso di tutti, e poi si sottomettono gli oppositori contro la loro volontà. Così avvenne al tempo dei Quattrocento, i quali trassero in inganno il popolo assicurando che il re avrebbe finanziato la guerra contro gli Spartani e, dopo essersi valse di questa menzogna, cercarono di farsi padroni della costituzione. Altre volte, all'inizio c'è un'opera di convincimento e poi, grazie ad essa, si continua a comandare sulla base del consenso⁶². In generale, i mutamenti di ogni costituzione risalgono agli eventi suddetti.

§⁶³. A questo punto, esaminando separatamente ciascun tipo di costituzione sulla base di questi principî, bisogna considerare come effettivamente esse evolvono. Le democrazie sono soggette a rivolgimenti soprattutto a motivo dell'impudenza dei demagoghi i quali, da un lato, in privato, perseguitano con calunnie i detentori di ricchezze inducendoli a coalizzarsi (la paura comune mette insieme anche i peggiori nemici), e dall'altro, in pubblico, sobillano la folla⁶⁴. Si possono vedere molti casi di questo genere: a Cos, per esempio, la democrazia fu sovvertita quando vennero alla ribalta i demagoghi senza scrupoli, che provocarono una coalizione di nobili⁶⁵. E così avvenne a Rodi: qui i demagoghi assicuravano un salario alla gente comune e invece negavano il dovuto ai trierarchi, finché questi, a motivo dei processi mossi contro di loro, furono costretti ad allearsi e a por fine alla democrazia⁶⁶. Anche a Eraclea la democrazia ebbe termine subito dopo la colonizzazione a causa dei demagoghi, che trattarono ingiustamente i cittadini più in vista e li cacciarono; ma poi questi profughi, stretta fra loro un'alleanza, fecero ritorno e abbattono la democrazia⁶⁷. In una maniera non diversa finì la democrazia a Megara, dove i demagoghi cacciarono gran parte dei cittadini altolocati allo scopo di confiscare i loro beni, finché il numero dei fuoriusciti divenne considerevole e

τας, οἱ δὲ κατιόντες ἐνίκησαν μαχόμενοι τὸν δῆμον καὶ
 κατέστησαν τὴν ὀλιγαρχίαν. συνέβη δὲ ταῦτόν καὶ περὶ
 1305 a Κύμην ἐπὶ τῆς δημοκρατίας ἣν κατέλυσε Θρασύμαχος.
 σχεδὸν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἂν τις ἴδοι θεωρῶν τὰς μετα-
 βολὰς τοῦτον ἐχούσας τὸν τρόπον. ὅτε μὲν γάρ, ἵνα χαρί-
 ζωνται, ἀδικοῦντες τοὺς γνωρίμους συνιστᾶσιν, ἢ τὰς οὐσίας
 5 ἀναδάστους ποιοῦντες ἢ τὰς προσόδους ταῖς λειτουργίαις, ὅτε
 δὲ διαβάλλοντες, ἵν' ἔχωσι δημεύειν τὰ κτήματα τῶν πλου-
 σίων. ἐπὶ δὲ τῶν ἀρχαίων, ὅτε γένοιτο ὁ αὐτὸς δημαγω-
 γὸς καὶ στρατηγός, εἰς τυραννίδα μετέβαλλον· σχεδὸν γὰρ
 οἱ πλεῖστοι τῶν ἀρχαίων τυράννων ἐκ δημαγωγῶν γεγόνασιν.
 10 αἴτιον δὲ τοῦ τότε μὲν γίγνεσθαι νῦν δὲ μὴ, ὅτι τότε
 μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἦσαν ἐκ τῶν στρατηγούντων (οὐ γὰρ
 πω δεινοὶ ἦσαν λέγειν), νῦν δὲ τῆς ῥητορικῆς ἡϋξημένης οἱ
 δυνάμενοι λέγειν δημαγωγοῦσι μὲν, δι' ἀπειρίαν δὲ τῶν
 15 πολεμικῶν οὐκ ἐπιτίθενται, πλὴν εἴ που βραχὺ τι γέγονε
 τοιοῦτον. ἐγίγνοντο δὲ τυραννίδες πρότερον μᾶλλον ἢ νῦν
 καὶ διὰ τὸ μεγάλας ἀρχὰς ἐγχειρίζεσθαί τισιν, ὥσπερ
 ἐν Μιλήτῳ ἐκ τῆς πρυτανείας (πολλῶν γὰρ ἦν καὶ με-
 γάλων κύριος ὁ πρύτανις). ἔτι δὲ διὰ τὸ μὴ μεγάλας
 20 εἶναι τότε τὰς πόλεις, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἀγρῶν οἰκεῖν τὸν
 δῆμον ἄσχολον ὄντα πρὸς τοῖς ἔργοις, οἱ προστάται τοῦ
 δήμου, ὅτε πολεμικοὶ γένοιτο, τυραννίδι ἐπετίθεντο. πάντες
 δὲ τοῦτο ἔδρων ὑπὸ τοῦ δήμου πιστευθέντες, ἢ δὲ πίστις ἦν ἢ
 ἀπέχθεια ἢ πρὸς τοὺς πλουσίους, οἷον Ἀθήνησί τε Πεισίστρα-
 25 τος στασιάσας πρὸς τοὺς πεδιακοὺς, καὶ Θεαγένους ἐν Μεγάρους
 τῶν εὐπόρων τὰ κτήνη ἀποσφάξας, λαβὼν παρὰ τὸν
 ποταμὸν ἐπινέμοντας, καὶ Διονύσιος κατηγορῶν Δαφναίου
 καὶ τῶν πλουσίων ἡξιώθη τῆς τυραννίδος, διὰ τὴν ἐχθραν
 πιστευθεὶς ὡς δημοτικὸς ὢν. μεταβάλλουσι δὲ καὶ ἐκ τῆς
 πατρίας δημοκρατίας εἰς τὴν νεωτάτην· ὅπου γὰρ αἶρεται

questi, fatto ritorno, sconfissero militarmente il popolo, instaurando un'oligarchia⁶⁸. Analoga la sorte della democrazia di Cuma, che fu rovesciata da Trasimaco⁶⁹. Insomma, a ben considerare i mutamenti costituzionali, si vedrebbe che anche in quasi tutti gli altri casi essi seguono questo svolgimento: ad un certo momento i demagoghi, per guadagnarsi le simpatie popolari, sottopongono ad angherie i notabili e li spingono a coalizzarsi, o distribuendo le loro ricchezze o prosciugando le loro rendite con le liturgie, oppure calunniandoli in modo da poter confiscare ai ricchi le loro sostanze. Anticamente, quando un unico cittadino poteva essere sia demagogo sia stratego, le costituzioni si trasformavano in tirannidi: in certo qual modo, la maggior parte degli antichi tiranni all'origine erano demagoghi. Il motivo per cui ciò avveniva allora, e oggi non più, è che i demagoghi di quei tempi venivano dai ranghi dell'esercito (e non erano abili parlatori), mentre ora, con l'importanza via via assunta dalla retorica, fanno i demagoghi quelli che sanno parlare, ma, sprovveduti come sono nella strategia militare, non danno l'assalto allo stato, se non in qualche caso di scarso rilievo⁷⁰. I regimi tirannici erano più frequenti un tempo che oggi, anche perché le cariche che contano erano messe nelle mani di alcuni determinati cittadini: ad esempio, a Mileto la tirannide nacque dalla pritania, e il pritano aveva potere supremo in molti campi di fondamentale importanza⁷¹. Inoltre, poiché in quell'epoca le città non erano grandi e il popolo risiedeva nelle campagne e, dedito al suo lavoro, non aveva tempo libero, i capi del popolo, quando diventavano bravi condottieri, tentavano di instaurare una tirannide. Tutti lo facevano dopo essersi conquistata la fiducia del popolo: fiducia che aveva il suo fulcro nell'avversione per i ricchi, come avvenne ad Atene, dove Pisistrato suscitò una rivolta contro quelli della pianura⁷², e a Megara, allorché Teagene sgozzò gli armenti dei ricchi, trovati a pascolare in prossimità del fiume⁷³. Anche Dionisio fu ritenuto degno di essere tiranno quando chiamò a giudizio Dafneo e i ricchi: grazie a questa ostilità si era guadagnato la fama di uomo del popolo⁷⁴. I regimi democratici evolvono anche da forme tradizionali a forme più nuove. Dove le cariche so-

30 μὲν αἱ ἀρχαί, μὴ ἀπὸ τιμημάτων δέ, αἰρεῖται δὲ ὁ δῆ-
 μος, δημαγωγοῦντες οἱ σπουδαρχίωντες εἰς τοῦτο καθιστάσιν
 ὥστε κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων. ἄκος δὲ τοῦ
 μὴ γίνεσθαι ἢ τοῦ γίνεσθαι ἤττον τὸ τὰς φυλάς φέρειν τοὺς
 35 αἱ μεταβολαὶ γίνονται πᾶσαι σχεδὸν διὰ ταύτας τὰς
 αἰτίας.

6. αἱ δ' ὀλιγαρχίαι μεταβάλλουσι [διὰ] δύο μάλιστα τρό-
 πους τοὺς φανερωτάτους, ἓνα μὲν ἐὰν ἀδικῶσι τὸ πλῆθος·
 πᾶς γὰρ ἱκανὸς γίνεται προστάτης, μάλιστα δ' ὅταν ἐξ
 40 αὐτῆς συμβῇ τῆς ὀλιγαρχίας γίνεσθαι τὸν ἡγεμόνα, καθ-
 ἄπερ ἐν Νάξῳ Λύγδαμιν, ὃς καὶ ἐτυράννησεν ὕστερον τῶν
 1305 b Ναξίων. ἔχει δὲ καὶ ἡ ἐξ ἄλλων ἀρχὴ στάσεως δια-
 φοράς. ὅτε μὲν γὰρ ἐξ αὐτῶν τῶν εὐπόρων, οὐ τῶν ὄντων
 δ' ἐν ταῖς ἀρχαῖς, γίνεται κατάλυσις, ὅταν ὀλίγοι σφό-
 δρα ὥσιν οἱ ἐν ταῖς τιμαῖς, οἷον ἐν Μασσαλίᾳ καὶ ἐν
 5 Ἰστρῳ καὶ ἐν Ἡρακλείᾳ καὶ ἐν ἄλλαις πόλεσι συμβέβη-
 κεν· οἱ γὰρ μὴ μετέχοντες τῶν ἀρχῶν ἐκίνουν, ἕως μετ-
 ἔλαβον οἱ πρεσβύτεροι πρότερον τῶν ἀδελφῶν, ὕστερον δ'
 οἱ νεώτεροι πάλιν· οὐ γὰρ ἄρχουσιν ἐνιαχοῦ μὲν ἅμα πα-
 τήρ τε καὶ υἱός, ἐνιαχοῦ δὲ ὁ πρεσβύτερος καὶ ὁ νεώτερος
 10 ἀδελφός· καὶ ἔνθα μὲν πολιτικωτέρα ἐγένετο ἡ ὀλιγαρχία,
 ἐν Ἰστρῳ δ' εἰς δῆμον ἀπετελεύτησεν, ἐν Ἡρακλείᾳ δ' ἐξ
 ἐλαττόνων εἰς ἐξακοσίους ἦλθεν· μετέβαλε δὲ καὶ ἐν Κνίδῳ
 ἡ ὀλιγαρχία στασιασάντων τῶν γνωρίμων αὐτῶν πρὸς αὐτοὺς
 διὰ τὸ ὀλίγους μετέχειν καί, καθάπερ εἴρηται, εἰ πατήρ,
 15 υἱὸν μὴ μετέχειν, μηδ' εἰ πλείους ἀδελφοί, ἀλλ' ἢ τὸν
 πρεσβύτατον· ἐπιλαβόμενος γὰρ στασιαζόντων ὁ δῆμος, καὶ
 λαβὼν προστάτην ἐκ τῶν γνωρίμων, ἐπιθέμενος ἐκράτησεν,
 ἀσθενὲς γὰρ τὸ στασιάζον· καὶ ἐν Ἐρυθραῖς δὲ ἐπὶ τῆς
 τῶν Βασιλιδῶν ὀλιγαρχίας ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις, καίπερ
 20 καλῶς ἐπιμελομένων τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ, ὅμως διὰ
 τὸ ὑπ' ὀλίγων ἄρχεσθαι ἀγανακτῶν ὁ δῆμος μετέβαλε

no elettive e senza vincoli di censo, ed è il popolo che elegge, chi briga per il potere si fa demagogo, spingendo le cose fino al punto che il popolo abbia sovranità anche sulle leggi. Per scongiurare questi eventi o, almeno, per diminuirne la frequenza, bisogna che siano le tribù a esprimere i governanti e non il popolo nella sua totalità⁷⁵. In conclusione, pressoché tutti i mutamenti delle democrazie avvengono per queste cause.

6⁷⁶. Le oligarchie si trasformano soprattutto in due sensi del tutto manifesti. Il primo si ha allorché si compie un'ingiustizia ai danni della massa; in tal caso, chiunque va bene per diventarne guida, tanto più se accade che chi diviene il capo sia un membro dalla stessa classe oligarchica, come è stato per Ligdami a Nasso, il quale divenne poi tiranno dei Nassii. Anche la sedizione che trae origine da soggetti esterni assume diverse forme. Talvolta si ha la dissoluzione dell'oligarchia ad opera degli stessi ricchi, e non di quelli che hanno parte del potere, quando un numero troppo ristretto di cittadini si riserva l'onore delle cariche. Così è andata a Massalia, a Istro, a Eraclea e in altre città, dove si misero in agitazione quelli che erano esclusi dal governo, finché dapprima non ne ebbero parte i fratelli più anziani e poi, in un secondo tempo, anche i più giovani (in certi luoghi padre e figlio e in altri fratello maggiore e fratello minore non possono essere al governo insieme). In tal modo, a Massalia l'oligarchia assunse tratti propri di un regime costituzionale, mentre a Istro sfociò in una democrazia e a Eraclea da pochi membri passò a seicento. Anche a Cnido l'oligarchia mutò a seguito degli scontri fra gli stessi notabili, perché pochi avevano accesso al governo, in quanto, come si diceva, se c'era già il padre non poteva esserci il figlio e, nel caso di più fratelli, nessun altro di loro, ad eccezione del maggiore, vi aveva diritto. Nel corso di tali sommosse il popolo seppe cogliere l'occasione propizia e, sceltosi un capo fra gli stessi notabili, li assalì ed ebbe la meglio; è debole, infatti, chi ha divisioni interne. A Eritre, nei tempi antichi, sotto l'oligarchia dei Basilidi, benché l'amministrazione del governo fosse attenta, il popolo, non sopportando più di essere governato da pochi, cambiò la costituzione⁷⁷. Ma a sovvertire le oligarchie pos-

τὴν πολιτείαν. κινουῦνται δ' αἱ ὀλιγαρχίαι ἐξ αὐτῶν καὶ
 διὰ φιλονεικίαν δημαγωγούντων (ἡ δημαγωγία δὲ διττή,
 ἡ μὲν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀλίγοις – ἐγγίγνεται γὰρ δημαγωγὸς
 25 κἂν πάνυ ὀλίγοι ὦσιν, οἷον ἐν τοῖς Τριάκοντα Ἀθήνησιν οἱ
 περὶ Χαρικλέα ἰσχυσαν τοὺς Τριάκοντα δημαγωγοῦντες, καὶ
 ἐν τοῖς Τετρακοσίοις οἱ περὶ Φρύνιχον τὸν αὐτὸν τρόπον –
 ἡ ὅταν τὸν ὄχλον δημαγωγῶσιν οἱ ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ὄντες,
 οἷον ἐν Λαρίσῃ οἱ πολιτοφύλακες διὰ τὸ αἰρεῖσθαι αὐτοὺς
 30 τὸν ὄχλον ἐδημαγῶγουν, καὶ ἐν ὅσαις ὀλιγαρχίαις οὐχ οὗτοι
 αἰροῦνται τὰς ἀρχὰς ἐξ ὧν οἱ ἄρχοντές εἰσιν, ἀλλ' αἱ μὲν
 ἀρχαὶ ἐκ τιμημάτων μεγάλων εἰσὶν ἡ ἑταιριῶν, αἰροῦνται
 δ' οἱ ὀπλῖται ἡ ὁ δῆμος, ὅπερ ἐν Ἀβύδῳ συνέβαινε, καὶ ὅπου
 τὰ δικαστήρια μὴ ἐκ τοῦ πολιτεύματός ἐστι – δημαγωγοῦντες
 35 γὰρ πρὸς τὰς κρίσεις μεταβάλλουσι τὴν πολιτείαν,
 ὅπερ καὶ ἐν Ἡρακλείᾳ ἐγένετο τῇ ἐν τῷ Πόντῳ – ἔτι δ'
 ὅταν ἔνιοι εἰς ἐλάττους ἔλκωσι τὴν ὀλιγαρχίαν· οἱ γὰρ τὸ
 ἴσον ζητοῦντες ἀναγκάζονται βοηθὸν ἐπαγαγέσθαι τὸν δῆ-
 μον). γίνονται δὲ μεταβολαὶ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ ὅταν
 40 ἀναλώσωσι τὰ ἴδια ζῶντες ἀσελγῶς· καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι
 καινοτομεῖν ζητοῦσι, καὶ ἡ τυραννίδι ἐπιτίθενται αὐτοὶ ἢ
 1306 a κατασκευάζουσιν ἕτερον (ὥσπερ Ἴππαρχος Διονύσιον ἐν Συ-
 ρακούσαις, καὶ ἐν Ἀμφιπόλει ὧ ὄνομα ἦν Κλεότιμος τοὺς
 ἐποίκους τοὺς Χαλκιδέων ἤγαγε, καὶ ἐλθόντων διεστασίασεν
 αὐτοὺς πρὸς τοὺς εὐπόρους, καὶ ἐν Αἰγίνῃ ὁ τὴν πρᾶξιν τὴν
 5 πρὸς Χάρητα πράξας ἐνεχείρησε μεταβαλεῖν τὴν πολιτείαν
 διὰ τοιαύτην αἰτίαν)· ὅτε μὲν οὖν εὐθύς ἐπιχειροῦσί τι κινεῖν,
 ὅτε δὲ κλέπτουσι τὰ κοινά, ὅθεν πρὸς αὐτοὺς στασιάζουσιν ἢ
 οὗτοι ἢ οἱ πρὸς τούτους μαχόμενοι κλέπτοντας, ὅπερ ἐν
 Ἀπολλωνίᾳ συνέβη τῇ ἐν τῷ Πόντῳ. ὁμονοοῦσα δὲ ὀλιγαρχία

sono essere gli stessi oligarchi⁷⁸, quando per rivalità personali si trasformano in demagoghi⁷⁹. La demagogia è di due specie: in un caso si attua fra gli stessi oligarchi, in quanto si può diventare demagoghi anche quando si è in un numero molto ristretto, come è successo ad Atene nel gruppo dei Trenta, allorché la fazione di Caricle si impose ai Trenta attuando una politica demagogica⁸⁰, o come similmente fecero i partigiani di Frinico con i Quattrocento⁸¹. Per altro verso la demagogia si attua, sempre ad opera degli oligarchi, quando questi decidono di compiacere il popolo, come è successo a Larissa, dove i custodi dei cittadini cercarono il consenso della gente perché li eleggeva. Ma, d'altra parte, questo è ciò che si verifica in tutti i regimi oligarchici in cui quelli che votano per le magistrature non sono gli stessi fra cui si eleggono i magistrati: le cariche sono riservate a chi gode di un alto reddito o dell'appoggio di circoli influenti, mentre a votare sono gli opliti o il popolo, come avveniva ad Abido. La medesima cosa succede dove le commissioni giudicanti nei tribunali non sono costituite da membri della classe dirigente (perché, in questi casi, chi si atteggia a demagogo, al fine di avere certe sentenze, modifica la costituzione, come avvenne a Eraclea nel Ponto), e anche quando qualcuno tende a ridurre il numero degli oligarchi, poiché quelli che vogliono mantenersi alla pari degli altri sono costretti a chiedere l'aiuto del popolo⁸². Le oligarchie si trasformano anche quando i loro rappresentanti dilapidano le ricchezze in una vita dissoluta⁸³, perché questi escogitano sempre nuove idee nel tentativo di farsi tiranni essi stessi o di preparare alla tirannide qualcun altro (come fece Ipparino con Dionisio a Siracusa⁸⁴, o quel tal Cleotimo ad Anfipoli, il quale aveva chiamato dei coloni da Calcide e, una volta arrivati, li aveva istigati contro i ricchi⁸⁵; oppure anche come, a Egina, il delegato nella trattativa con Carete, quando cercò di modificare la costituzione per lo stesso motivo)⁸⁶. Talvolta questi stessi cercano di suscitare una repentina sommossa, talaltra si impossessano dei beni comuni, con l'effetto di provocare la reazione o dei membri della loro stessa classe o di quelli che lottano contro le loro ruberie, come è successo ad Apollonia nel Ponto⁸⁷. Ma quando un'oligar-

10 οὐκ εὐδιάφθορος ἐξ αὐτῆς. σημεῖον δὲ ἡ ἐν Φαρσά-
 λῳ πολιτεία· ἐκεῖνοι γὰρ ὀλίγοι ὄντες πολλῶν κύριοι εἰσι
 διὰ τὸ χρῆσθαι σφίσιν αὐτοῖς καλῶς. καταλύονται δὲ
 καὶ ὅταν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ἑτέραν ὀλιγαρχίαν ἐμποιῶσιν.
 τοῦτο δ' ἐστὶν ὅταν τοῦ παντὸς πολιτεύματος ὀλίγου ὄντος τῶν
 15 μεγίστων ἀρχῶν μὴ μετέχωσιν οἱ ὀλίγοι πάντες, ὅπερ ἐν
 Ἡλιδι συνέβη ποτὲ· τῆς πολιτείας γὰρ δι' ὀλίγων οὔσης
 τῶν γερόντων ὀλίγοι πάμπαν ἐγίνοντο διὰ τὸ αἰδίους εἶναι
 ἐνενήκοντα ὄντας, τὴν δ' αἵρεσιν δυναστευτικὴν εἶναι καὶ
 ὁμοίαν τῇ τῶν ἐν Λακεδαιμόνι γερόντων. γίγνεται δὲ με-
 20 ταβολὴ τῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν εἰρήνῃ, ἐν
 μὲν πολέμῳ διὰ τὴν πρὸς τὸν δῆμον ἀπιστίαν στρατιώ-
 ταις ἀναγκαζομένων χρῆσθαι (ὃ γὰρ ἂν ἐγχειρίσωσιν,
 οὗτος πολλάκις γίνεται τύραννος, ὥσπερ ἐν Κορίνθῳ Τι-
 μοφάνης· ἂν δὲ πλείους, οὗτοι αὐτοῖς περιποιῶνται δυνα-
 25 στεῖαν· ὅτε δὲ ταῦτα δεδιότες μεταδιδόασιν τῷ πλήθει τῆς
 πολιτείας διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι τῷ δήμῳ χρῆσθαι)· ἐν δὲ
 τῇ εἰρήνῃ διὰ τὴν ἀπιστίαν τὴν πρὸς ἀλλήλους ἐγχειρί-
 ζουσι τὴν φυλακὴν στρατιώταις καὶ ἄρχοντι μεσιδίῳ, δς
 ἐνίοτε γίνεται κύριος ἀμφοτέρων, ὅπερ συνέβη ἐν Λαρίσῃ
 30 ἐπὶ τῆς τῶν Ἀλευαδῶν ἀρχῆς τῶν περὶ Σῦμον, καὶ ἐν
 Ἀβύδῳ ἐπὶ τῶν ἑταιριῶν ὧν ἦν μία ἡ Ἰφιάδου. γίνονται δὲ
 στάσεις καὶ ἐκ τοῦ περιωθεῖσθαι ἑτέρους ὑπ' ἑτέρων τῶν
 ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ αὐτῶν καὶ καταστασιάζεσθαι κατὰ γά-
 μους ἢ δίκας, οἷον ἐκ γαμικῆς μὲν αἰτίας αἱ εἰρημέναι
 35 πρότερον (καὶ τὴν ἐν Ἐρετρίᾳ δ' ὀλιγαρχίαν τὴν τῶν ἱπ-
 πέων Διαγόρας κατέλυσεν ἀδικηθεὶς περὶ γάμον), ἐκ
 δὲ δικαστηρίου κρίσεως ἡ ἐν Ἡρακλείᾳ στάσις ἐγένετο καὶ (ἡ)
 ἐν Θήβαις, ἐπ' αἰτία μοιχείας δικαίως μὲν στασιαστικῶς δὲ

chia serba unità di intenti, raramente trova in sé le cause della sua dissoluzione: lo dimostra la costituzione di Farsalo, dove gli oligarchi sono in numero esiguo e hanno potere su molti, proprio perché mantengono buoni rapporti fra loro⁸⁸. I regimi oligarchici si dissolvono anche ogni volta che al loro interno si costituisce un'altra oligarchia: ciò avviene quando, ridottosi tutto l'apparato di governo a un esiguo numero di cittadini, non tutti, di questi pochi, hanno accesso alle massime cariche; così un tempo accadeva a Eli-de, dove il potere era di un ristretto numero e davvero pochi degli Anziani vi erano ammessi, perché quella magistratura era a vita e i suoi membri dovevano essere novanta, scelti su base dinastica alla maniera degli Anziani di Sparta⁸⁹. La trasformazione delle oligarchie avviene in tempo di pace, ma anche in tempo di guerra quando, per la scarsa fiducia nella lealtà del popolo, si è costretti a ricorrere a soldati di professione (quello nelle cui mani li affidano spesso diventa un tiranno, come nel caso di Timofane a Corinto; oppure, se i comandanti sono più d'uno, essi instaurano una signoria a loro vantaggio. Ma talvolta, per timore di questi eventi, gli oligarchi condividono con il popolo una parte del potere, perché sono costretti a trattare con esso). In tempo di pace, poiché nessuno si fida dell'altro, gli esponenti dell'oligarchia mettono la pubblica sicurezza nelle mani di militari e di un magistrato neutrale, il quale talvolta finisce col disporre sia dell'una sia dell'altra parte, come è avvenuto a Larissa sotto il potere degli Alevadi, di cui faceva parte Simo, e ad Abido quando si istituirono le fazioni politiche, una delle quali era quella di Ifiade⁹⁰. Alcune volte sorgono contese perché nell'oligarchia gli stessi membri tendono a emarginarsi l'un l'altro e perché cercano di mettere fuori gioco gli altri attraverso vincoli matrimoniali o intentando processi⁹¹. Ad esempio, quelli menzionati poco fa sono appunto conflitti causati da questioni matrimoniali: ad essi si può aggiungere il rovesciamento, a Eretria, dell'oligarchia dei cavalieri ad opera di Diagora, il quale aveva subito un torto proprio riguardo a un matrimonio⁹². Invece le rivolte di Tebe e di Eraclea ebbero origine da contese giudiziarie: a Eraclea il movente fu una condanna per adulterio, comminata dai

1306 b ποιησαμένων τὴν κόλασιν τῶν μὲν ἐν Ἑρακλείᾳ κατ' Εὐρυ-
 τίωνος, τῶν δ' ἐν Θήβαις κατ' Ἀρχίου (ἐφιλονείκησαν γὰρ
 αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ ὥστε δεθῆναι ἐν ἀγορᾷ ἐν τῷ κύφῳ).
 πολλαὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἄγαν δεσποτικὰς εἶναι τὰς ὀλιγαρ-
 χίας ὑπὸ τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ τινῶν δυσχερανάντων κατε-
 5 λύθησαν, ὥσπερ ἡ ἐν Κνίδῳ καὶ ἡ ἐν Χίῳ ὀλιγαρχία.
 γίνονται δὲ καὶ ἀπὸ συμπτώματος μεταβολαὶ καὶ τῆς
 καλουμένης πολιτείας καὶ τῶν ὀλιγαρχιῶν ἐν ὅσαις ἀπὸ
 τιμήματος βουλευούσι καὶ δικάζουσι καὶ τὰς ἄλλας ἀρχὰς
 ἄρχουσιν. πολλάκις γὰρ τὸ ταχθὲν πρῶτον τίμημα πρὸς
 10 τοὺς παρόντας καιροὺς, ὥστε μετέχειν ἐν μὲν τῇ ὀλιγαρχίᾳ
 ὀλίγους ἐν δὲ τῇ πολιτείᾳ τοὺς μέσους, εὐετηρίας γιγνομένης
 δι' εἰρήνην ἢ δι' ἄλλην τιν' εὐτυχίαν συμβαίνει πολλαπλα-
 σίου γίνεσθαι τιμήματος ἀξίας τὰς αὐτὰς κτήσεις, ὥστε
 πάντας πάντων μετέχειν, ὅτε μὲν ἐκ προσαγωγῆς καὶ
 15 κατὰ μικρὸν γινομένης τῆς μεταβολῆς καὶ λανθανούσης,
 ὅτε δὲ καὶ θᾶττον. αἱ μὲν οὖν ὀλιγαρχίαι μεταβάλλουσι
 καὶ στασιάζουσι διὰ τοιαύτας αἰτίας (ὅλως δὲ καὶ αἱ δημο-
 κρατίαι καὶ αἱ ὀλιγαρχίαι ἐξίστανται ἐνίοτε οὐκ εἰς τὰς
 ἐναντίας πολιτείας ἀλλ' εἰς τὰς ἐν τῷ αὐτῷ γένει, οἷον
 20 ἐκ τῶν ἐννόμων δημοκρατιῶν καὶ ὀλιγαρχιῶν εἰς τὰς κυ-
 ρίους καὶ ἐκ τούτων εἰς ἐκεῖνας).

7. ἐν δὲ ταῖς ἀριστοκρατίαις γίνονται αἱ στάσεις αἱ μὲν
 διὰ τὸ ὀλίγους τῶν τιμῶν μετέχειν, ὅπερ εἴρηται κινεῖν καὶ
 τὰς ὀλιγαρχίας, διὰ τὸ καὶ τὴν ἀριστοκρατίαν ὀλιγαρχίαν
 25 εἶναι πῶς (ἐν ἀμφοτέραις γὰρ ὀλίγοι οἱ ἄρχοντες, οὐ μέν-
 τοι διὰ ταῦτόν ὀλίγοι). ἐπεὶ δοκεῖ γε διὰ ταῦτα καὶ ἡ
 ἀριστοκρατία ὀλιγαρχία εἶναι. μάλιστα δὲ τοῦτο συμβαίνειν
 ἀναγκαῖον ὅταν ᾗ τι πλῆθος τῶν πεφρονηματισμένων ὡς
 ὁμοίων κατ' ἀρετὴν, οἷον ἐν Λακεδαιμόνι οἱ λεγόμενοι Παρθε-

cittadini di Eraclea in modo conforme al diritto, ma fazioso, ai danni di Eurizione, mentre i Tebani fecero lo stesso contro Archia (i loro nemici spinsero, infatti, la loro animosità fino a esporli nella pubblica piazza legati ai ceppi)⁹³. Molte oligarchie – ad esempio quelle di Cnido e di Chio – furono rovesciate da alcuni membri del governo, che mal sopportavano il loro eccessivo assolutismo⁹⁴. Avvengono per sfortunate coincidenze anche i cambiamenti dei cosiddetti regimi costituzionali e delle forme di oligarchia nelle quali sia il potere deliberativo, sia quello giudiziario, sia l'occupazione delle altre magistrature dipendono dal censo. Spesso, infatti, tale censo è fissato all'origine in ragione delle condizioni allora presenti, in modo tale che, nell'oligarchia, la partecipazione sia di pochi e, nei regimi costituzionali, solo di esponenti della classe media. In seguito, però, può capitare che, sopraggiunta una prosperità propiziata dalla pace o da qualche altra congiuntura favorevole, certi beni, pur rimanendo sempre gli stessi, vedano moltiplicarsi il loro valore, cosicché tutti acquisiscono il diritto a tutte le cariche, secondo un processo che talora è graduale e impercettibile, talaltra è piuttosto repentino⁹⁵. Ecco dunque le cause dei sovvertimenti e delle sollevazioni che avvengono nelle oligarchie. Tuttavia, a considerare la questione nel suo complesso, talora le democrazie e le oligarchie non evolvono nelle loro forme contrarie, bensì in altre forme dello stesso genere: ad esempio, da democrazie e oligarchie fondate sulla legge a democrazie e oligarchie di puro potere, e da queste a quelle⁹⁶.

⁷⁹⁷. Nelle aristocrazie, alcune sollevazioni avvengono quando l'accesso alle cariche è troppo limitato⁹⁸, secondo la stessa dinamica che abbiamo descritto per le oligarchie, giacché anche l'aristocrazia è in certo qual modo un'oligarchia, considerato che in ambedue comandano in pochi, sebbene il loro numero esiguo non dipenda dalle stesse cause. Questo spiega perché anche l'aristocrazia sia ritenuta un'oligarchia⁹⁹. In modo particolare, le sommosse si creano inevitabilmente quando vi sia un gruppo consistente di cittadini che presumono di essere all'altezza dei migliori, quanto a virtù, come è successo a Sparta con i cosiddetti Parteni: questi, in

30 νίαι (ἐκ τῶν ὁμοίων γὰρ ἦσαν), οὓς φωράσαντες ἐπιβου-
 λεύσαντας ἀπέστειλαν Τάραντος οἰκιστάς, ἧ ὅταν τινὲς ἀτιμά-
 ζωνται μεγάλοι ὄντες καὶ μηθενὸς ἦττους κατ' ἀρετὴν
 ὑπὸ τινων ἐντιμοτέρων, οἷον Λύσανδρος ὑπὸ τῶν βασιλέων,
 ἧ ὅταν ἀνδρώδης τις ὦν μὴ μετέχη τῶν τιμῶν, οἷον Κινάδων
 35 ὁ τὴν ἐπ' Ἀγησιλάου συστήσας ἐπίθεσιν ἐπὶ τοὺς
 Σπαρτιάτας· ἔτι ὅταν οἱ μὲν ἀπορῶσι λίαν οἱ δ' εὐπο-
 ρῶσιν (καὶ μάλιστα ἐν τοῖς πολέμοις τοῦτο γίνεται· συνέβη
 δὲ καὶ τοῦτο ἐν Λακεδαίμονι ὑπὸ τὸν Μεσσηνιακὸν πόλε-
 μον· δῆλον δὲ [καὶ] τοῦτο ἐκ τῆς Τυρταίου ποιήσεως τῆς κα-
 1307 a λουμένης εὐνομίας· θλιβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον
 ἠξίουσαν ἀνάδαστον ποιεῖν τὴν χώραν)· ἔτι ἐάν τις μέγας ἦ
 καὶ δυνάμενος ἔτι μείζων εἶναι, ἵνα μοναρχῇ, ὥσπερ ἐν
 Λακεδαίμονι δοκεῖ Παυσανίας ὁ στρατηγῆσας κατὰ τὸν
 5 Μηδικὸν πόλεμον, καὶ ἐν Καρχηδόνι Ἄνων. λύνονται δὲ μάλ-
 ιστα αἱ τε πολιτεῖαι καὶ αἱ ἀριστοκρατίαι διὰ τὴν ἐν αὐτῇ
 τῇ πολιτείᾳ τοῦ δικαίου παρέκβασιν. ἀρχὴ γὰρ τὸ μὴ με-
 μεῖχθαι καλῶς ἐν μὲν τῇ πολιτείᾳ δημοκρατίαν καὶ ὀλι-
 γαρχίαν, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ ταῦτά τε καὶ τὴν ἀρετὴν,
 10 μάλιστα δὲ τὰ δύο· λέγω δὲ τὰ δύο δῆμον καὶ ὀλιγαρχίαν.
 ταῦτα γὰρ αἱ πολιτεῖαι τε πειρῶνται μιγνύναι καὶ
 αἱ πολλαὶ τῶν καλουμένων ἀριστοκρατιῶν. διαφέρουσι γὰρ
 τῶν ὀνομαζομένων πολιτειῶν αἱ ἀριστοκρατίαι τούτῳ, καὶ
 διὰ τοῦτ' εἰσὶν αἱ μὲν ἦττον αἱ δὲ μᾶλλον μόνιμοι αὐτῶν·
 15 τὰς γὰρ ἀποκλινούσας μᾶλλον πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν ἀρι-
 στοκρατίας καλοῦσιν, τὰς δὲ πρὸς τὸ πλῆθος πολιτείας· δι-
 ὅπερ ἀσφαλέστεραι αἱ τοιαῦται τῶν ἐτέρων εἰσὶν· κρεῖττόν
 τε γὰρ τὸ πλεῖον, καὶ μᾶλλον ἀγαπῶσιν ἴσον ἔχοντες,
 οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις, ἂν ἡ πολιτεία διδῶ τὴν ὑπεροχὴν,
 20 ὑβρίζειν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν. ὅλως δ' ἐφ' ὁπότερον ἂν
 ἐγκλίνη ἡ πολιτεία, ἐπὶ τοῦτο μεθίσταται ἐκατέρων τὸ
 σφέτερον αὐξάνοντων, οἷον ἡ μὲν πολιτεία εἰς δῆμον, ἀρι-

effetti, discendevano dagli Uguali, ma furono sorpresi a ordire trame e vennero mandati a Taranto come coloni¹⁰⁰. Sedizioni avvengono anche quando alcuni di gran fama, e certo a nessuno inferiore quanto a virtù, patiscono oltraggio da altri di rango più elevato, come ebbe a subire Lisandro da parte dei re¹⁰¹, oppure quando un cittadino, pur valoroso, non è ammesso alle cariche di governo, come avvenne a Cinadone che, sotto Agesilao, mosse un attacco contro gli Spartiati¹⁰². Ma si hanno sollevazioni anche quando alcuni sono troppo poveri e altri troppo ricchi (tale condizione si verifica per lo più in tempo di guerra: a quanto mostra il componimento *Eunomia* di Tirteo, proprio questo è successo a Sparta durante la guerra contro Messene, allorché alcuni cittadini, provati dalla guerra, reclamavano una ridistribuzione delle terre)¹⁰³. Da ultimo, si va incontro a disordini qualora un uomo, già potente, possa crescere ancora in potenza, onde farsi re, come pare sia avvenuto a Sparta con Pausania, dopo che aveva comandato la guerra contro i Persiani, e a Cartagine con Annone¹⁰⁴. I regimi costituzionali e le aristocrazie crollano soprattutto perché si allontanano dalla giustizia sancita nella loro stessa legislazione. Nei regimi costituzionali l'origine di questa deviazione sta nella cattiva combinazione di democrazia e oligarchia; nell'aristocrazia, invece, di queste due e della virtù, ma soprattutto delle prime due, cioè di democrazia e oligarchia: perché proprio tali elementi i regimi costituzionali e la maggior parte delle cosiddette aristocrazie cercano di combinare fra loro¹⁰⁵. Ed è nel loro temperamento che le aristocrazie si distinguono dai regimi costituzionali, il che fa sì che gli uni godano di maggiore, le altre di minore stabilità¹⁰⁶. Vengono chiamate aristocrazie quelle costituzioni che tendono più all'oligarchia, e regimi costituzionali quelle che propendono per la massa; per tal motivo gli ultimi sono più solidi delle prime: la maggioranza, infatti, è più forte e predilige l'uguaglianza, mentre i ricchi, una volta che la costituzione concede loro la supremazia, mirano alla sopraffazione e all'accaparramento. Ma poi, in generale, in qualunque senso una costituzione inclini¹⁰⁷, alla fine prende quella forma, poiché ciascuna delle due parti cerca di rafforzarsi: e il regime costituzionale si trasforma in

1307 a

στοκρατία δ' εἰς ὀλιγαρχίαν· ἢ εἰς τάναντία, οἷον ἡ μὲν
 ἀριστοκρατία εἰς δῆμον (ὡς ἀδικούμενοι γὰρ περισπῶσιν εἰς
 25 τούναντίον οἱ ἀπορώτεροι), αἱ δὲ πολιτεῖαι εἰς ὀλιγαρχίαν
 (μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἶσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ
 αὐτῶν)· συνέβη δὲ τὸ εἰρημένον ἐν Θουρίοις. διὰ μὲν γὰρ
 τὸ ἀπὸ πλείονος τιμήματος εἶναι τὰς ἀρχὰς εἰς ἔλαττον
 μετέβη καὶ εἰς ἀρχεῖα πλείω, διὰ δὲ τὸ τὴν χώραν ὅλην
 30 τοὺς γνωρίμους συγκτήσασθαι παρὰ τὸν νόμον (ἡ γὰρ πολι-
 τεία ὀλιγαρχικωτέρα ἦν, ὥστε ἐδύναντο πλεονεκτεῖν) (...) ὁ δὲ
 δῆμος γυμνασθεὶς ἐν τῷ πολέμῳ τῶν φρουρῶν ἐγένετο κρείτ-
 των, ἕως ἀφεῖσαν τῆς χώρας ὅσοι πλείω ἦσαν ἔχοντες.
 ἔτι διὰ τὸ πάσας τὰς ἀριστοκρατικὰς πολιτείας ὀλιγαρχικὰς
 35 εἶναι μᾶλλον πλεονεκτοῦσιν οἱ γνώριμοι, οἷον καὶ ἐν
 Λακεδαιμόνι εἰς ὀλίγους αἱ οὐσίαι ἔρχονται· καὶ ἔξεστι ποιεῖν
 ὃ τι ἂν θέλωσι τοῖς γνωρίμοις μᾶλλον, καὶ κηδεύειν ὅτω
 θέλουσιν, διὸ καὶ ἡ Λοκρῶν πόλις ἀπώλετο ἐκ τῆς πρὸς
 Διονύσιον κηδείας, ὃ ἐν δημοκρατίᾳ οὐκ ἂν ἐγένετο, οὐδ' ἂν
 40 ἐν ἀριστοκρατίᾳ εὖ μεμειγμένη. μάλιστα δὲ λανθάνουσιν αἱ
 1307b ἀριστοκραταὶ μεταβάλλουσαι τῷ λύεσθαι κατὰ μικρόν,
 ὅπερ εἴρηται ἐν τοῖς πρότερον καθόλου κατὰ πασῶν τῶν
 πολιτειῶν, ὅτι αἴτιον τῶν μεταβολῶν καὶ τὸ μικρόν ἐστιν·
 5 ὅταν γάρ τι προῶνται τῶν πρὸς τὴν πολιτείαν, μετὰ τοῦτο
 καὶ ἄλλο μικρῷ μεῖζον εὐχερέστερον κινουῖσιν, ἕως ἂν πάντα
 κινήσωσι τὸν κόσμον. συνέβη δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς Θουρίων
 πολιτείας. νόμου γὰρ ὄντος διὰ πέντε ἐτῶν στρατηγεῖν, γε-
 νόμενοί τινες πολεμικοὶ τῶν νεωτέρων καὶ παρὰ τῷ πλήθει
 τῶν φρουρῶν εὐδοκιμοῦντες, καταφρονήσαντες τῶν ἐν τοῖς
 10 πράγμασι καὶ νομίζοντες ῥαδίως κατασχήσειν, τοῦτον τὸν
 νόμον λύειν ἐπεχείρησαν πρῶτον, ὥστ' ἐξεῖναι τοὺς αὐτοὺς
 συνεχῶς στρατηγεῖν, ὁρῶντες τὸν δῆμον αὐτοὺς χειροτονή-

democrazia, l'aristocrazia in oligarchia. Però, può cambiarsi anche nella forma opposta: ad esempio, un'aristocrazia può sfociare in una democrazia (allorché i più poveri, in risposta alle ingiustizie che ritengono di aver subito, piegano la costituzione nella sua forma contraria), e i regimi costituzionali possono mutarsi in oligarchia (sicché l'unica forma di governo stabile è quella in cui vige un'uguaglianza di merito e dove ognuno possiede il suo)¹⁰⁸. Quello che si è appena detto si è verificato a Turi, dove l'eccessivo censo richiesto per adire alle cariche fu abbassato e il numero delle magistrature elevato. Ma poiché l'intero territorio era illegalmente nelle mani dei notabili (la costituzione era marcatamente oligarchica, così da favorire l'accumulo delle sostanze), (...) il popolo, temprato dalla guerra, divenne più forte dei custodi dell'ordine, finché quelli che avevano proprietà terriere in eccesso vi rinunciarono¹⁰⁹. Poiché tutti i regimi aristocratici sono alquanto oligarchici, i notabili soverchiano gli altri, come a Sparta, dove i beni si concentrano nelle mani di costoro che, pur essendo pochi, più degli altri possono agire a loro piacimento e imparentarsi con chi vogliono. Del resto, fu proprio per un matrimonio, quello di Dionisio, che la città di Locri andò in rovina: non sarebbe accaduto se ci fosse stata una democrazia, oppure un'aristocrazia ben equilibrata¹¹⁰. È tipico delle aristocrazie mutare in maniera impercettibile, dissolvendosi
1307 b
gradatamente, per le ragioni esposte in precedenza e valide in generale per tutte le costituzioni: cioè, che la causa dei cambiamenti politici può anche essere una piccola cosa; quando infatti si elimina anche un semplice particolare della costituzione, in seguito è più facile modificarne un altro aspetto un po' più rilevante, finché tutto l'ordinamento è sovvertito¹¹¹. È successo così anche per la costituzione di Turi: per legge la carica di generale si poteva rioccupare solo dopo cinque anni; a un certo punto, però, alcuni giovani, che erano divenuti esperti nell'arte militare e godevano di un buon seguito presso la truppa, non tenendo in alcun conto quelli che erano allora al potere – non dubitavano di poterlo conquistare facilmente –, sulle prime cercarono di far abrogare questa legge, affinché la carica di generale venisse ricoperta in continuità dal-

15 σοντα προθύμως. οἱ δ' ἐπὶ τούτῳ τεταγμένοι τῶν ἀρχόν-
 των, οἱ καλούμενοι σύμβουλοι, ὁρμήσαντες τὸ πρῶτον ἐναν-
 20 τιῦσθαι συνεπείσθησαν, ὑπολαμβάνοντες τοῦτον κινήσαντας
 τὸν νόμον ἐάσειν τὴν ἄλλην πολιτείαν, ὕστερον δὲ βουλόμε-
 νοι κωλύειν ἄλλων κινουμένων οὐκέτι πλέον ἐποιοῦν οὐθέν,
 ἀλλὰ μετέβαλεν ἡ τάξις πᾶσα τῆς πολιτείας εἰς δυνα-
 25 στείαν τῶν ἐπιχειρησάντων νεωτερίζειν. πᾶσαι δ' αἱ πολι-
 τεῖαι λύνονται ὅτε μὲν ἐξ αὐτῶν ὅτε δ' ἔξωθεν, ὅταν ἐναν-
 30 τία πολιτεία ἦ ἢ πλησίον ἢ πόρρω μὲν ἔχουσα δὲ δύναιμι.
 ὁπερ συνέβαινεν ἐπ' Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων· οἱ μὲν
 γὰρ Ἀθηναῖοι πανταχοῦ τὰς ὀλιγαρχίας, οἱ δὲ Λάκωνες
 τοὺς δῆμους κατέλυον. ὅθεν μὲν οὖν αἱ μεταβολαὶ γίνονται
 35 τῶν πολιτειῶν καὶ αἱ στάσεις, εἴρηται σχεδόν.

8. περὶ δὲ σωτηρίας καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἐκάστης πολι-
 τείας ἐχόμενόν ἐστιν εἰπεῖν. πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὅτι, εἴπερ
 ἔχομεν δι' ὧν φθειρόνται αἱ πολιτεῖαι, ἔχομεν καὶ δι' ὧν
 σώζονται· τῶν γὰρ ἐναντίων τάναντία ποιητικά, φθορὰ δὲ
 30 σωτηρία ἐναντίον. ἐν μὲν οὖν ταῖς εὖ κεκραμέναις πολι-
 τεταῖς, ὥσπερ ἄλλο τι δεῖ τηρεῖν ὅπως μὴθὲν παρανομῶσι,
 καὶ μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν· λανθάνει γὰρ παρα-
 δυομένη ἡ παρανομία, ὥσπερ τὰς οὐσίας τὸ μικρὸν δαπάνημα
 ἀναιρεῖ πολλάκις γινόμενον. λανθάνει δὲ ἡ δαπάνη
 35 διὰ τὸ μὴ ἀθρόα γίνεσθαι· παραλογίζεται γὰρ ἡ διά-
 νοια ὑπ' αὐτῶν, ὥσπερ ὁ σοφιστικὸς λόγος «εἰ ἕκαστον μι-
 κρόν, καὶ πάντα»· τοῦτο δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὥς οὐ· τὸ
 γὰρ ὅλον καὶ τὰ πάντα οὐ μικρόν, ἀλλὰ σύγκειται ἐκ
 μικρῶν. μίαν μὲν οὖν φυλακὴν ταύτην πρὸς τὴν ἀρχὴν
 40 δεῖ ποιεῖσθαι· ἔπειτα μὴ πιστεύειν τοῖς σοφίσματος χάριν
 1308 a πρὸς τὸ πλῆθος συγκειμένοις, ἐξελέγχεται γὰρ ὑπὸ τῶν
 ἔργων (ποῖα δὲ λέγομεν τῶν πολιτειῶν σοφίσματα, πρό-
 τερον εἴρηται). ἔτι δ' ὁρᾷν ὅτι ἔναι μένουσιν οὐ μόνον ἀρι-

le medesime persone, vedendo che la gente li avrebbe rieletti con entusiasmo. I magistrati preposti a questa materia, cioè i cosiddetti consiglieri, all'inizio provarono a opporsi, ma poi si fecero persuadere, ritenendo che, una volta rimossa questa legge, quelli avrebbero lasciato stare il resto della costituzione. Ma quando, in seguito, vollero porre un freno a ulteriori modifiche, non poterono più far nulla, e tutto l'ordine costituzionale venne sovvertito nel senso di una signoria instaurata da quelli che avevano posto mano a tali innovazioni¹¹². Tutte le forme di governo decadono talora per cause interne, talora per cause esterne, quando una costituzione di segno contrario si trovi in una città vicina, oppure lontana ma potente. Così avvenne con Atene e Sparta: gli Ateniesi erano impegnati a distruggere tutte le oligarchie e gli Spartani tutte le democrazie¹¹³. Abbiamo dunque detto, all'incirca, come nascano i mutamenti delle costituzioni e le rivoluzioni.

8¹¹⁴. Si deve ora parlare del consolidamento di una costituzione, in generale e nel caso specifico di ciascuna. In primo luogo, è evidente che, se abbiamo cognizione di quello che rovina le costituzioni, l'abbiamo anche di quello che le tiene in vita, visto che da un contrario viene l'altro e preservare è l'opposto di distruggere. Nei regimi ben equilibrati, la prima preoccupazione deve essere di impedire violazioni della legge, con particolare attenzione per le piccole trasgressioni. L'illegalità si insinua, infatti, di nascosto, non diversamente dalle spese minute che, col ripetersi, consumano ingenti patrimoni, perché, se non avvengono tutte in una volta, sfuggono all'attenzione. Così traggono in inganno la mente, come quell'argomento sofistico secondo il quale «se ogni parte è piccola, anche il tutto lo è». Ciò per un verso è vero e per l'altro no, in quanto l'intero, e cioè il tutto, non è piccolo, ma consta di piccole parti. Bisogna dunque fare buona guardia al punto d'inizio del processo¹¹⁵. Non bisogna, inoltre, fidarsi di quei discorsi costruiti apposta per ingannare la massa, ma che poi i fatti confutano (a tal proposito, già abbiamo detto che cosa si intende per sofismi relativamente alle costituzioni)¹¹⁶. Oltre a ciò, consideriamo che alcuni regimi – non solo democratici, ma anche oligarchici – si conser-

στοκρατίαι ἀλλὰ καὶ ὀλιγαρχίαι οὐ διὰ τὸ ἀσφαλεῖς εἶναι
 5 τὰς πολιτείας, ἀλλὰ διὰ τὸ εὖ χρῆσθαι τοὺς ἐν ταῖς ἀρ-
 χαῖς γινομένους καὶ τοῖς ἔξω τῆς πολιτείας καὶ τοῖς ἐν τῷ
 πολιτεύματι, τοὺς μὲν μὴ μετέχοντας τῷ μὴ ἀδικεῖν καὶ
 τῷ τοὺς ἡγεμονικοὺς αὐτῶν εἰσάγειν εἰς τὴν πολιτείαν καὶ
 τοὺς μὲν φιλοτίμους μὴ ἀδικεῖν εἰς ἀτιμίαν τοὺς δὲ πολλοὺς
 10 εἰς κέρδος, πρὸς αὐτοὺς δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας τῷ χρῆσθαι
 ἀλλήλοις δημοτικῶς. ὁ γὰρ ἐπὶ τοῦ πλήθους ζητοῦσιν οἱ δημο-
 τικοί, τὸ ἴσον, τοῦτ' ἐπὶ τῶν ὁμοίων οὐ μόνον δίκαιον
 ἀλλὰ καὶ συμφέρον ἐστίν. διὸ ἐὰν πλείους ὦσιν ἐν τῷ πολι-
 τεύματι, πολλὰ συμφέρει τῶν δημοτικῶν νομοθετημά-
 15 των, οἷον τὸ ἐξαμήνους τὰς ἀρχὰς εἶναι, ἵνα πάντες οἱ
 ὅμοιοι μετέχωσιν· ἔστι γὰρ ὥσπερ δῆμος ἡδὴ οἱ ὅμοιοι
 (διὸ καὶ ἐν τούτοις ἐγγίγνονται δημαγωγοὶ πολλάκις, ὥσπερ
 εἴρηται πρότερον), ἔπειθ' ἦττον εἰς δυναστείας ἐμπίπτουσιν αἱ
 ὀλιγαρχίαι καὶ ἀριστοκρατίαι (οὐ γὰρ ὁμοίως ῥάδιον κα-
 20 κουργῆσαι ὀλίγον χρόνον ἄρχοντας καὶ πολὺν, ἐπεὶ διὰ
 τοῦτο ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ δημοκρατίαις γίγνονται τυ-
 ραννίδες· ἡ γὰρ οἱ μέγιστοι ἐν ἑκατέρᾳ ἐπιτίθενται τυραν-
 νίδι, ἔνθα μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἔνθα δ' οἱ δυνάσται, ἡ οἱ τὰς
 μεγίστας ἔχοντες ἀρχὰς, ὅταν πολὺν χρόνον ἄρχωσιν). σῶ-
 25 ζονται δ' αἱ πολιτεῖαι οὐ μόνον διὰ τὸ πόρρω εἶναι τῶν
 διαφθειρόντων, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ διὰ τὸ ἐγγύς· φοβούμενοι
 γὰρ διὰ χειρῶν ἔχουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν. ὥστε δεῖ
 τοὺς τῆς πολιτείας φροντίζοντας φόβους παρασκευάζειν, ἵνα
 φυλάττωσι καὶ μὴ καταλύωσιν ὥσπερ νυκτερινὴν φυλακὴν
 30 τὴν τῆς πολιτείας τήρησιν, καὶ τὸ πόρρω ἐγγὺς ποιεῖν.
 ἔτι τὰς τῶν γνωρίμων φιλονεικίας καὶ στάσεις καὶ διὰ τῶν
 νόμων πειρᾶσθαι δεῖ φυλάττειν, καὶ τοὺς ἔξω τῆς φιλο-
 νεικίας ὄντας πρὶν παρειληφέναι καὶ αὐτούς, ὥς τὸ ἐν
 ἀρχῇ γινόμενον κακὸν γινῶναι οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλὰ πολι-

vano ben saldi non perché siano sicure le loro istituzioni, ma perché coloro che occupano le cariche sanno mantenere buoni rapporti tanto con chi non gode dei diritti politici quanto con chi appartiene alla classe di governo: non trattano ingiustamente i primi e immettono nei pubblici uffici chi di loro abbia attitudini al comando, non fanno torto agli ambiziosi nella loro ricerca degli onori né alla massa nel suo desiderio di guadagno, e trattano con spirito democratico sia i loro colleghi sia chi è investito del potere. Quell'uguaglianza che i democratici cercano di applicare al popolo, infatti, è non solo giusta, ma vantaggiosa quando è fra pari. Perciò, se sono in un numero consistente quelli coinvolti nell'amministrazione della città, tornano utili molte disposizioni proprie della democrazia, come le cariche di durata semestrale, pensate perché tutti i cittadini di uguali diritti vi partecipino; questi, in effetti, in quanto uguali, costituiscono come un popolo (ed è proprio per tale ragione che fra loro sorgono sovente dei demagoghi, come già si diceva); e poi, così è meno frequente l'instaurarsi di signorie nelle oligarchie e nelle aristocrazie, perché non è altrettanto facile nuocere alla costituzione se si rimane in posti di governo per poco o per molto tempo (è proprio in quest'ultimo caso, infatti, che nelle oligarchie e nelle democrazie sorgono le tirannidi: o sono i più potenti a tendere alla tirannide nell'uno e nell'altro regime, nel primo i demagoghi e nel secondo i capi delle famiglie più influenti, oppure sarà chi ricopre le massime cariche, allorché ne dispone per lungo tempo)¹¹⁷. Le costituzioni si salvaguardano non solo grazie alla lontananza da chi vorrebbe distruggerle, ma talvolta anche grazie alla vicinanza, perché, per paura del peggio, i cittadini si tengono più stretti alla loro costituzione. Di conseguenza, è bene che chi ha la responsabilità della costituzione alimenti i timori, perché si stia all'erta e non si abbassi la guardia sulla costituzione, al pari di una sentinella di notte, facendo come fosse lì vicino il pericolo che è ancora lontano¹¹⁸. Oltre a ciò, bisogna cercare di difendersi con la sola forza delle leggi dalle rivalità e dalle intenzioni sovversive dei notabili, e salvaguardare quelli che ne sono ancora immuni, prima che ne siano affetti a loro volta, perché riconoscere il male fin dall'origine

- 35 τικοῦ ἀνδρός. πρὸς δὲ τὴν διὰ τὰ τιμήματα γιγνομένην
 μεταβολὴν ἐξ ὀλιγαρχίας καὶ πολιτείας, ὅταν συμβαίῃ
 τοῦτο μενόντων μὲν τῶν αὐτῶν τιμημάτων εὐπορίας δὲ
 νομίσματος γιγνομένης, συμφέρει τοῦ τιμήματος ἐπισκο-
 40 πεῖν τοῦ κοινοῦ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ παρελθόν, ἐν ὅσαις μὲν
 1308 b ἐν δὲ ταῖς μείζουσι διὰ τριετηρίδος ἢ πενταετηρίδος, καὶ ἢ
 πολλαπλάσιον ἢ πολλοστημόριον τοῦ πρότερον, ἐν ᾧ αἱ τι-
 μήσεις κατέστησαν τῆς πολιτείας, νόμον εἶναι καὶ τὰ τιμή-
 ματα ἐπιτείνειν ἢ ἀνιέναι, ἐὰν μὲν ὑπερβάλλῃ, ἐπιτείνοντας
 5 κατὰ τὴν πολλαπλασίωσιν, ἐὰν δ' ἐλλείπῃ, ἀνιέντας
 καὶ ἐλάττω ποιοῦντας τὴν τίμησιν. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρ-
 χίαις καὶ ταῖς πολιτείαις, μὴ ποιοῦντων οὕτως ἔνθα
 μὲν ὀλιγαρχίαν ἔνθα δὲ δυναστείαν γίνεσθαι συμβαίνει,
 ἐκείνως δὲ ἐκ μὲν πολιτείας δημοκρατίαν, ἐκ δ' ὀλιγαρχίας
 10 πολιτείαν ἢ δῆμον. κοινὸν δὲ καὶ ἐν δῆμῳ καὶ ὀλιγαρ-
 χίᾳ [καὶ ἐν μοναρχίᾳ] καὶ πάσῃ πολιτείᾳ μήτ' αὐξάνειν
 λίαν μηδένα παρὰ τὴν συμμετρίαν, ἀλλὰ μᾶλλον πει-
 ρᾶσθαι μικρὰς καὶ πολυχρονίους διδόναι τιμὰς ἢ ταχὺ
 μεγάλας (διαφθείρονται γάρ, καὶ φέρειν οὐ παντὸς ἀνδρὸς
 15 εὐτυχίαν), εἰ δὲ μή, μή τοί γ' ἄθρόας δόντας ἀφαιρεῖσθαι
 πάλιν ἄθρόας, ἀλλ' ἐκ προσαγωγῆς· καὶ μάλιστα μὲν
 πειρᾶσθαι τοῖς νόμοις οὕτω ῥυθμίζειν ὥστε μηδένα ἐγγίγνεσθαι
 πολὺ ὑπερέχοντα δυνάμει μήτε φίλων μήτε χρημάτων,
 εἰ δὲ μή, ἀποδημητικὰς ποιεῖσθαι τὰς παραστάσεις αὐτῶν.
 20 ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ τοὺς ἰδίους βίους νεωτερίζουσιν, δεῖ ἐμποιεῖν
 ἀρχὴν τινα τὴν ἐποφομένην τοὺς ζῶντας ἀσυμφόρως πρὸς
 τὴν πολιτείαν, ἐν μὲν δημοκρατίᾳ πρὸς τὴν δημοκρατίαν,
 ἐν δὲ ὀλιγαρχίᾳ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν
 ἄλλων πολιτειῶν ἐκάστη· καὶ τὸ εὐημεροῦν δὲ τῆς πόλεως
 25 ἀνὰ μέρος φυλάττεσθαι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας· τούτου δ'

non è da uomini qualunque, ma da veri politici¹¹⁹. Per i mutamenti che nascono dall'oligarchia e dal regime costituzionale e sono legati a questioni di censo, quando capita che il requisito censitario rimanga invariato ma vi sia una maggiore disponibilità di denaro, è bene confrontare il reddito comune complessivo con quello precedente: anno per anno, nelle città in cui questo viene computato con frequenza annuale, e invece ogni tre o cinque anni nelle città più grandi. Quindi, nel caso si accerti che esso sia di molto aumentato o diminuito rispetto al precedente rilevamento, nel quale erano state fissate le basi censitarie per la cittadinanza, si deve fare una legge che elevi i censi per l'ammissione alle cariche o li abbassi: se la ricchezza è cresciuta, si deve elevare la stima in proporzione dell'incremento; se invece è diminuita, abbassarla e ridurla. Nelle oligarchie e nei regimi costituzionali che non fanno così, avviene che, nel secondo caso, cioè se non si abbassano i censi, dal regime costituzionale prende forma un'oligarchia e dalle oligarchie una signoria. Invece, nel primo caso, cioè se non si alzano i censi, da un regime costituzionale nasce una democrazia e dall'oligarchia viene un regime costituzionale o una democrazia¹²⁰. Una regola comune sia alla democrazia, sia all'oligarchia, sia ad ogni forma costituzionale, è che nessuno cresca di potenza in modo spropositato; è meglio allora cercare di conferire cariche di poco valore ma di lunga durata piuttosto che cariche di grande potere e di breve durata (perché gli uomini sono corruttibili e non è da tutti essere all'altezza della buona sorte); in caso contrario, è preferibile non togliere di colpo i privilegi che sono stati dati tutti insieme, e farlo invece a poco a poco, soprattutto sforzandosi, tramite leggi, di conformare le cose in modo che sia impedito a qualcuno di soverchiare gli altri per il potere dato o dagli amici o dalle ricchezze: altrimenti bisogna che i loro eccessi vadano a esibirli fuori città¹²¹. Poiché i rivolgimenti avvengono anche per effetto di vicende private, bisogna istituire un ufficio che sorvegli chi vive in modo pregiudizievole per la costituzione, per la democrazia se è in una democrazia, per l'oligarchia se è in un'oligarchia e così via in ciascun'altra forma di costituzione¹²². Per le stesse ragioni bisogna evitare che il benessere

ἄκος τὸ αἰεὶ τοῖς ἀντικειμένοις μορίοις ἐγχειρίζειν τὰς
 πράξεις καὶ τὰς ἀρχάς (λέγω δ' ἀντικεῖσθαι τοὺς ἐπι-
 εικεῖς τῷ πλήθει, καὶ τοὺς ἀπόρους τοῖς εὐπόροις), καὶ τὸ πει-
 ρᾶσθαι ἢ συμμειγνύναι τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος καὶ τὸ τῶν
 30 εὐπόρων ἢ τὸ μέσον αὔξειν (τοῦτο γὰρ διαλύει τὰς διὰ
 τὴν ἀνισότητά στάσεις). μέγιστον δὲ ἐν πάσῃ πολιτείᾳ τὸ
 καὶ τοῖς νόμοις καὶ τῇ ἄλλῃ οἰκονομίᾳ οὕτω τετάχθαι ὥστε
 μὴ εἶναι τὰς ἀρχάς κερδαίνειν. τοῦτο δὲ μάλιστα ἐν ταῖς
 ὀλιγαρχικαῖς δεῖ τηρεῖν. οὐ γὰρ οὕτως ἀγανακτοῦσιν εἰργό-
 35 μενοι τοῦ ἄρχειν οἱ πολλοί, ἀλλὰ καὶ χαίρουσιν ἐάν τις
 ἑᾷ πρὸς τοῖς ἰδίοις σχολάζειν, ὥστ' ἐὰν οἴωνται τὰ κοινὰ
 κλέπτειν τοὺς ἄρχοντας, τότε γ' ἀμφοτέρω λυπεῖ, τό τε
 τῶν τιμῶν μὴ μετέχειν καὶ τὸ τῶν κερδῶν μοναχῶς δὲ
 καὶ ἐνδέχεται ἅμα εἶναι δημοκρατίαν καὶ ἀριστοκρατίαν,
 40 εἰ τοῦτο κατασκευάσειέ τις. ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν καὶ τοὺς
 1309 a γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος ἔχειν ἅ βούλονται ἀμφοτέρους.
 τὸ μὲν γὰρ ἐξεῖναι πᾶσιν ἄρχειν δημοκρατικόν, τὸ δὲ τοὺς
 γνωρίμους εἶναι ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἀριστοκρατικόν, τοῦτο δ'
 ἔσται ὅταν μὴ ἢ κερδαίνειν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν· οἱ γὰρ ἄποροι
 5 οὐ βουλήσονται ἄρχειν τῷ μηδὲν κερδαίνειν, ἀλλὰ πρὸς
 τοῖς ἰδίοις εἶναι μᾶλλον, οἱ δὲ εὐποροὶ δυνήσονται διὰ τὸ
 μηδενὸς προσδεῖσθαι τῶν κοινῶν ὥστε συμβήσεται τοῖς μὲν
 ἀπόροις γίγνεσθαι εὐπόροις διὰ τὸ διατρίβειν πρὸς τοῖς
 ἔργοις, τοῖς δὲ γνωρίμοις μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ τῶν τυχόντων.
 10 τοῦ μὲν οὖν μὴ κλέπτεσθαι τὰ κοινὰ ἢ παράδοσις γιγνέσθω
 τῶν χρημάτων παρόντων πάντων τῶν πολιτῶν, καὶ ἀντί-
 γραφα κατὰ φατρίας καὶ λόχους καὶ φυλάς τιθέσθωσαν·
 τοῦ δὲ ἀκερδῶς ἄρχειν τιμὰς εἶναι δεῖ νενομοθετημένας
 τοῖς εὐδοκίμοις. δεῖ δ' ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις τῶν

tocchi, volta per volta, all'una o all'altra parte della città. Una buona soluzione sarebbe quella di affidare sempre le opere e le cariche a partiti opposti (cioè opponendo i nobili alla massa, i poveri ai ricchi)¹²³, nell'intento o di mettere insieme la gran massa dei poveri con i ricchi, o di far crescere la classe media, perché una tale iniziativa eliminerebbe le rivolte prodotte dalle disuguaglianze. Ma, qualunque sia la forma di governo, l'essenziale è che, con le leggi o con qualche altro provvedimento amministrativo, si instauri un ordinamento che impedisca di trarre profitto dalle cariche pubbliche. Questo rischio va tenuto sotto controllo soprattutto nelle oligarchie, giacché la maggior parte della gente prova risentimento non quando è esclusa dalle cariche – è anzi contenta se trova il tempo di occuparsi dei propri affari –, ma quando pensa che i governanti si appropriano dei beni pubblici: in tal caso, entrambe le cose arrecano dolore, non partecipare delle cariche e non partecipare dei guadagni¹²⁴. Solo se si provvede a questo, si può riuscire ad avere un regime a un tempo democratico e aristocratico, nel quale sia i notabili sia il popolo vedono realizzate le loro aspirazioni: in senso democratico perché tutti avrebbero accesso alle cariche, in senso aristocratico perché i cittadini più ragguardevoli sarebbero nei posti di governo. Ma questo avverrà solo quando non sia possibile trarre guadagno dall'esercizio delle cariche: allora i poveri non vorranno adirvi, per il fatto che non si guadagna nulla, e preferiranno pensare alle proprie faccende, mentre i ricchi, che non hanno bisogno del denaro pubblico, potranno occuparle. In tal modo capiterà che i poveri si arricchiranno perché avranno agio di dedicarsi al proprio lavoro, e gli uomini socialmente più elevati non saranno sottomessi ai primi che capitano¹²⁵. Per scongiurare l'indebita sottrazione di beni comuni, è necessario che il passaggio di mano in mano del denaro pubblico avvenga alla presenza di tutti i cittadini, e che ne venga depositata attestazione scritta presso tutte le fratrie, le compagnie e le tribù¹²⁶; invece, perché si ricoprano le cariche senza trarne profitto, bisogna istituire per legge onorificenze destinate a funzionari con la reputazione di galantuomini. Nelle democrazie si devono risparmiare i ricchi, evitando

15 εὐπόρων φείδεσθαι, μὴ μόνον τῷ τὰς κτήσεις μὴ ποιεῖν ἀνα-
 δάστους, ἀλλὰ μηδὲ τοὺς καρπούς, ὃ ἐν ἐνίαις τῶν πολιτειῶν
 λανθάνει γιγνόμενον, βέλτιον δὲ καὶ βουλομένους κωλύειν
 λειτουργεῖν τὰς δαπανηρὰς μὲν μὴ χρησίμους δὲ λειτουργίας,
 οἷον χορηγίας καὶ λαμπαδαρχίας καὶ ὅσαι ἄλλαι τοι-
 20 αῦται· ἐν δ' ὀλιγαρχία τῶν ἀπόρων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι
 πολλήν, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀφ' ὧν λήμματα τούτοις ἀπο-
 νέμειν, κἄν τις ὑβρίσῃ τῶν εὐπόρων εἰς τούτους, μείζω τὰ
 ἐπιτίμια εἶναι ἢ ἂν σφῶν αὐτῶν, καὶ τὰς κληρονομίας μὴ
 κατὰ δόσιν εἶναι ἀλλὰ κατὰ γένος, μηδὲ πλείονων ἢ μιᾶς
 25 τὸν αὐτὸν κληρονομεῖν. οὕτω γὰρ ἂν ὁμαλώτεραι αἱ οὐσίαι
 εἶεν καὶ τῶν ἀπόρων εἰς εὐπορίαν ἂν καθίσταντο πλείους.
 συμφέρει δὲ καὶ ἐν δημοκρατίᾳ καὶ ἐν ὀλιγαρχίᾳ τῶν
 ἄλλων ἡ ἰσότητα ἡ προεδρίαν νέμειν τοῖς ἥττον κοινωνοῦσι
 τῆς πολιτείας, ἐν μὲν δήμῳ τοῖς εὐπόροις, ἐν δ' ὀλιγαρχίᾳ
 30 τοῖς ἀπόροις, πλὴν ὅσαι ἀρχαὶ κύριαι τῆς πολιτείας,
 ταύτας δὲ τοῖς ἐκ τῆς πολιτείας ἐγχειρίζειν μόνοις ἢ
 πλείοσιν.

9. τρία δέ τινα χρὴ ἔχειν τοὺς μέλλοντας ἄρξειν τὰς
 κυρίας ἀρχάς, πρῶτον μὲν φιλίαν πρὸς τὴν καθεστῶσαν
 35 πολιτείαν, ἔπειτα δύναμιν μεγίστην τῶν ἔργων τῆς ἀρχῆς,
 τρίτον δ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην ἐν ἐκάστη πολιτείᾳ τὴν
 πρὸς τὴν πολιτείαν (εἰ γὰρ μὴ ταῦτόν τὸ δίκαιον κατὰ
 πάσας τὰς πολιτείας, ἀνάγκη καὶ τῆς δικαιοσύνης εἶναι
 διαφοράς). ἔχει δ' ἀπορίαν, ὅταν μὴ συμβαίνη ταῦτα
 40 πάντα περὶ τὸν αὐτόν, πῶς χρὴ ποιεῖσθαι τὴν αἵρεσιν·
 1309b οἷον εἰ στρατηγικὸς μὲν τις εἴη, πονηρὸς δὲ καὶ μὴ τῇ πολι-
 τείᾳ φίλος, ὃ δὲ δίκαιος καὶ φίλος, πῶς δεῖ ποιεῖσθαι
 τὴν αἵρεσιν; ἔοικε δὲ δεῖν βλέπειν εἰς δύο, τίνος πλεῖον
 μετέχουσι πάντες καὶ τίνος ἔλαττον· διὸ ἐν στρατηγίᾳ μὲν
 5 εἰς τὴν ἐμπειρίαν μᾶλλον τῆς ἀρετῆς (ἔλαττον γὰρ στρα-

di redistribuire non solo le loro ricchezze, ma anche i frutti che da esse provengono, come avviene in certe costituzioni in modo inavvertito. Piuttosto si impedisca, anche a chi lo vorrebbe, di sovvenzionare liturgie tanto dispendiose quanto inutili, come ad esempio l'organizzazione di cori, di fiaccolate o di altre iniziative del genere. Nell'oligarchia bisogna prestare particolare cura ai poveri, affidando loro quegli uffici che prevedono un compenso; e, se è un ricco a far oltraggio a un povero, gli tocchi una pena maggiore che se fosse uno della sua stessa classe; e inoltre l'eredità non sia effetto di una donazione, ma di un vincolo di parentela, e una stessa persona non venga a godere di più d'una eredità. In tal modo avremo una più equa distribuzione dei beni e un numero maggiore di poveri potrebbe pervenire a una vita agiata. Sia in regimi democratici sia in regimi oligarchici è utile attribuire uguali opportunità, o addirittura qualche privilegio, a quelli che sono meno rappresentati nel governo della città – ossia nella democrazia ai ricchi e nell'oligarchia ai poveri –, ad eccezione delle cariche politiche più elevate, che devono essere riservate, esclusivamente o in larga misura, a chi ne ha un diritto che viene dalla costituzione¹²⁷.

9¹²⁸. Quelli che ambiscono alle cariche più importanti devono avere tre caratteristiche: in primo luogo, essere in sintonia con la costituzione vigente; in secondo luogo, avere un'ottima padronanza delle pratiche connesse con la loro carica; in terzo luogo, possedere quella virtù e quella giustizia che sono conformi alla costituzione in cui si trovano (poiché, se il giusto non è lo stesso in tutte le costituzioni, necessariamente ci saranno differenze anche nella giustizia)¹²⁹. Quando questi tre caratteri non si concentrano in un solo individuo, sorge il problema di come fare la scelta. Ammettiamo che uno sia un buon generale, ma nel contempo una persona malvagia e per nulla in sintonia con la costituzione, e che invece un altro sia un buon cittadino e leale alla costituzione: secondo che criterio sceglieremo? A quanto sembra, bisogna tenere conto di due fattori: quale sia la prerogativa più diffusa fra tutti gli uomini e quale la più rara. Nel caso della strategia militare occorre guardare all'esperienza più che alla virtù (tenendo conto che la capacità

τηγίας μετέχουσι, τῆς δ' ἐπεικειάς πλεῖον), ἐν δὲ φυλακῇ
 καὶ ταμειᾷ τάναντία (πλείονος γὰρ ἀρετῆς δεῖται ἢ ὅσην
 οἱ πολλοὶ ἔχουσιν, ἡ δὲ ἐπιστήμη κοινὴ πᾶσιν). ἀπορήσειε
 δ' ἂν τις, ἂν δύναμις ὑπάρχη καὶ τῆς πολιτείας φιλία,
 10 τί δεῖ τῆς ἀρετῆς; ποιήσῃ γὰρ τὰ συμφέροντα καὶ τὰ δύο.
 ἢ ὅτι ἐνδέχεται τοὺς τὰ δύο ταῦτα ἔχοντας ἀκρατεῖς εἶναι,
 ὥστε καθάπερ καὶ αὐτοῖς οὐχ ὑπηρετοῦσιν εἰδότες καὶ φι-
 λοῦντες αὐτούς, οὕτω καὶ πρὸς τὸ κοινὸν οὐθὲν κωλύει ἔχειν
 ἐνίους; ἀπλῶς δέ, ὅσα ἐν τοῖς νόμοις ὡς συμφέροντα λέγομεν
 15 ταῖς πολιτείαις, ἅπαντα ταῦτα σῶζει τὰς πολιτείας,
 καὶ τὸ πολλάκις εἰρημένον μέγιστον στοιχεῖον, τὸ τηρεῖν
 ὅπως κρεῖττον ἔσται τὸ βουλούμενον τὴν πολιτείαν πλῆθος τοῦ
 μὴ βουλομένου. παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν,
 ὃ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον·
 20 πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημο-
 κρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγαρχίας. οἱ δ' οἰόμενοι
 ταύτην εἶναι μίαν ἀρετὴν ἔλκουσιν εἰς τὴν ὑπερβολήν,
 ἀγνοοῦντες ὅτι, καθάπερ ῥίς ἔστι παρεκβεβηκυῖα μὲν τὴν
 εὐθύτητα τὴν καλλίστην πρὸς τὸ γρυπὸν ἢ τὸ σιμόν, ἀλλ'
 25 ὅμως ἔτι καλὴ καὶ χάριν ἔχουσα πρὸς τὴν ὀψιν, οὐ μὴν
 ἀλλ' ἐὰν ἐπιτείνῃ τις ἔτι μᾶλλον εἰς τὴν ὑπερβολήν, πρῶ-
 τον μὲν ἀποβαλεῖ τὴν μετριότητα τοῦ μορίου, τέλος δ' οὕτως
 ὥστε μὴδὲ ῥίνα ποιήσῃ φαίνεσθαι διὰ τὴν ὑπεροχὴν καὶ
 τὴν ἔλλειψιν τῶν ἐναντίων, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ
 30 περὶ τῶν ἄλλων μορίων, συμβαίνει δὴ τοῦτο καὶ περὶ τὰς
 ἄλλας πολιτείας. καὶ γὰρ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν
 ἔστιν ὥστ' ἔχειν ἰκανῶς, καίπερ ἐξεστηκυίας τῆς βελτίστης
 τάξεως· ἐὰν δὲ τις ἐπιτείνῃ μᾶλλον ἐκατέραν αὐτῶν, πρῶ-
 τον μὲν χεῖρω ποιήσῃ τὴν πολιτείαν, τέλος δ' οὐδὲ πολιτείαν.

di comando è più rara rispetto al senso civico, che è più comune); ma se si trattasse di una magistratura di controllo o amministrativa, allora varrebbe il criterio opposto (perché una carica simile richiede più virtù di quella che possiede la maggior parte delle persone, mentre tutti hanno la competenza sufficiente)¹³⁰. Ma si potrebbe porre un'altra questione: concessa l'esistenza di una provata capacità e pure la sintonia con la costituzione, che bisogno ci sarebbe della virtù, visto che già le prime due producono un risultato efficace? Oppure, poniamo il caso che i possessori di queste due qualità siano intemperanti: allora, come ci sono quelli che non sanno favorire i propri interessi pur conoscendoli e pur volendo bene a sé stessi, che cosa impedisce che ci sia qualcuno che faccia altrettanto in rapporto al bene comune¹³¹? In sostanza, ciò che per legge stabiliamo a supporto delle costituzioni, nel complesso le preserva, ma soprattutto lo fa quel fondamentale principio, più volte ribadito: sorvegliare che la parte dei cittadini che sostiene la costituzione sia più forte della parte che non la vuole¹³². Però, indipendentemente da ciò, non deve sfuggire quello che oggi sfugge nei regimi politici deviati, ossia la medietà. In verità, molti provvedimenti all'apparenza democratici portano alla rovina delle democrazie, e molti all'apparenza oligarchici portano alla rovina delle oligarchie. Quelli convinti che l'unica concezione di virtù sia la loro la trascinano all'eccesso, in quanto non riescono a capire che è come per il naso: questo, per quanto devii dalla perfezione della sua forma diritta verso un profilo aquilino o camuso, tuttavia è ancora bello e aggraziato a vedersi, almeno finché qualcuno, accentuando ulteriormente questa deformazione, non rovini, all'inizio, la giusta misura che spetta alla parte, e non gli tolga, da ultimo, perfino le sue fattezze di naso per l'eccesso o il difetto dei due tratti opposti. Questo, in verità, si verifica allo stesso modo in tutte le altre parti, e in maniera non dissimile, anche nelle costituzioni. L'oligarchia e la democrazia, anche se si discostano dal modello migliore, possono ancora essere all'altezza del loro compito; ma se qualcuno forza troppo ciascuna di esse, intanto renderà peggiore la sua costituzione, e poi finirà col toglierle il carattere stesso di costituzione¹³³. Di

- 35 διὸ δεῖ τοῦτο μὴ ἀγνοεῖν τὸν νομοθέτην καὶ τὸν πολι-
 τικόν, ποῖα σώζει τῶν δημοτικῶν καὶ ποῖα φθείρει τὴν
 δημοκρατίαν, καὶ ποῖα τῶν ὀλιγαρχικῶν τὴν ὀλιγαρχίαν.
 οὐδετέραν μὲν γὰρ ἐνδέχεται αὐτῶν εἶναι καὶ διαμένειν
 ἄνευ τῶν εὐπόρων καὶ τοῦ πλήθους, ἀλλ' ὅταν ὁμαλότης
 40 γένηται τῆς οὐσίας ἄλλην ἀνάγκη εἶναι ταύτην τὴν πολι-
 1310 a τεῖαν, ὥστε φθείροντες τοῖς καθ' ὑπεροχὴν νόμοις φθείρουσι
 τὰς πολιτείας. ἀμαρτάνουσι δὲ καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις
 καὶ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις οἱ δημα-
 γωγοί, ὅπου τὸ πλῆθος κύριον τῶν νόμων· δύο γὰρ
 5 ποιοῦσιν αἰεὶ τὴν πόλιν, μαχόμενοι τοῖς εὐπόροις, δεῖ δὲ
 τοῦναντίον αἰεὶ δοκεῖν λέγειν ὑπὲρ τῶν εὐπόρων, ἐν δὲ ταῖς ὀλι-
 γαρχίαις ὑπὲρ τοῦ δήμου τοὺς ὀλιγαρχικούς, καὶ τοὺς ὄρκους
 ἐναντίους ἢ νῦν ὁμνῦναι τοὺς ὀλιγαρχικούς· νῦν μὲν γὰρ ἐν
 ἐνίαις ὁμνύουσι «καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι καὶ βουλευέσω
 10 ὃ τι ἂν ἔχω κακόν», χρὴ δὲ καὶ ὑπολαμβάνειν καὶ ὑπο-
 κρίνεσθαι τοῦναντίον, ἐπισημαινομένους ἐν τοῖς ὄρκοις ὅτι «οὐκ
 ἀδικήσω τὸν δῆμον». μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων
 πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες,
 τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθὲν τῶν
 15 ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων
 τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευ-
 μένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ, εἰ μὲν οἱ νόμοι δημοτικοί, δημοτι-
 κῶς, εἰ δ' ὀλιγαρχικοί, ὀλιγαρχικῶς. εἴπερ γὰρ ἔστιν ἐφ'
 ἐνὸς ἀκρασία, ἔστι καὶ ἐπὶ πόλεως. ἔστι δὲ τὸ πεπαιδεῦσθαι
 20 πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οἷς χαίρουσιν οἱ
 ὀλιγαρχοῦντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ' οἷς δυνή-
 σονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι. νῦν δ' ἐν
 μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ τῶν ἀρχόντων υἱοὶ τρυφῶσιν, οἱ
 δὲ τῶν ἀπόρων γίγνονται γεγυμνασμένοι καὶ πεπονηκότες,
 25 ὥστε καὶ βούλονται μᾶλλον καὶ δύνανται νεωτερίζειν· ἐν δὲ

conseguenza, il legislatore e il politico non possono ignorare quali provvedimenti dei democratici preservano e quali distruggono la democrazia, e quali provvedimenti degli oligarchici preservano e quali distruggono l'oligarchia. Nessuno dei due regimi può esistere e conservarsi senza ricchi e senza popolo, ma, quando si realizza il livellamento della ricchezza, necessariamente la costituzione non è più quella di prima; pertanto, quando con leggi oltranziste si distruggono queste classi, si distruggono anche le costituzioni¹³⁴. Si sbaglia sia nelle democrazie sia nelle oligarchie: ma nelle democrazie, laddove la massa si pone al di sopra delle leggi, l'errore è imputabile ai demagoghi (questi, senza tregua, fomentano la divisione in due fazioni della città, muovendo guerra ai ricchi, mentre dovrebbero fare sempre il contrario, dando l'impressione di parlare in loro favore); nelle oligarchie, invece, gli oligarchi dovrebbero far credere di parlare a favore del popolo, pronunciando giuramenti opposti a quelli che fanno oggi. Ai nostri giorni, in alcune città giurano con questa formula: «sarò sempre avverso al popolo e delibererò contro di lui tutto il male che posso»; e invece dovrebbero pensare e far vedere l'esatto contrario, giurando: «non commetterò ingiustizia di sorta contro il popolo»¹³⁵. Anche se oggi è da tutti trascurato, il mezzo più efficace, fra quelli menzionati, per consolidare una costituzione, è educare la gente conformemente ad essa¹³⁶. Nessun vantaggio, infatti, si ricaverebbe anche dalle leggi più utili e sostenute da tutti i cittadini impegnati nella vita politica, se gli stessi cittadini non fossero abituati e formati nello spirito della costituzione, e cioè in senso democratico se si trovano in una legislazione democratica, in senso oligarchico se in una oligarchica: e questo perché, se c'è sregolatezza nell'individuo, c'è anche nella città¹³⁷. Essere educati conformemente alla costituzione non equivale a fare quel che piace agli esponenti dell'oligarchia o ai sostenitori della democrazia, ma a realizzare ciò che permette agli uni di governare in senso oligarchico e agli altri in senso democratico. Però oggi, nelle oligarchie, i figli dei governanti vivono nel lusso, mentre quelli dei poveri sono abituati all'esercizio fisico e alle fatiche, per cui pretendono con più decisione il rinnovamento dello

ταῖς δημοκρατίαις ταῖς μάλιστα εἶναι δοκούσαις δημοκρατι-
 καῖς τὸναντίον τοῦ συμφέροντος καθέστηκεν, αἴτιον δὲ τούτου
 ὅτι κακῶς ὀρίζονται τὸ ἐλεύθερον. δύο γὰρ ἐστὶν οἷς ἡ δημο-
 κρατία δοκεῖ ὠρίσθαι, τῷ τὸ πλεῖον εἶναι κύριον καὶ τῇ
 30 ἐλευθερίᾳ· τὸ μὲν γὰρ δίκαιον ἴσον δοκεῖ εἶναι, ἴσον δ' ὃ τι
 ἂν δόξῃ τῷ πλήθει, τοῦτ' εἶναι κύριον, ἐλεύθερον δὲ [καὶ
 ἴσον] τὸ ὃ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν· ὥστε ζῆ ἐν ταῖς τοι-
 αύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρῆζων,
 ὡς φησὶν Εὐριπίδης· τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ
 35 οἷεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ
 σωτηρίαν. ἐξ ὧν μὲν οὖν αἱ πολιτεῖαι μεταβάλλουσι καὶ
 φθείρονται, καὶ διὰ τίνων σῶζονται καὶ διαμένουσιν, ὡς
 ἀπλῶς εἶπεῖν τοσαῦτά ἐστιν.

10. λείπεται δ' ἐπελθεῖν καὶ περὶ μοναρχίας, ἐξ ὧν τε
 40 φθίρεται καὶ δι' ὧν σῶζεσθαι πέφυκεν. σχεδὸν δὲ παρα-
 1310 b πλήσια τοῖς εἰρημένοις περὶ τὰς πολιτείας ἐστὶ καὶ τὰ συμ-
 βαίνοντα περὶ τὰς βασιλείας καὶ τὰς τυραννίδας. ἡ μὲν
 γὰρ βασιλεία κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν ἐστίν, ἡ δὲ τυραννὶς
 5 ἐξ ὀλιγαρχίας τῆς ὑστάτης σύγκειται καὶ δημοκρατίας·
 διὸ δὴ καὶ βλαβερωτάτῃ τοῖς ἀρχομένοις ἐστίν, ἅτε ἐκ δυοῖν
 συγκειμένη κακῶν καὶ τὰς παρεκβάσεις καὶ τὰς ἀμαρ-
 τίας ἔχουσα τὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν πολιτειῶν. ὑπάρχει
 δ' ἡ γένεσις εὐθύς ἐξ ἐναντίων ἐκατέρᾳ τῶν μοναρχιῶν·
 ἡ μὲν γὰρ βασιλεία πρὸς βοήθειαν τὴν ἀπὸ τοῦ δήμου τοῖς
 10 ἐπεικεσί γεγόνεν, καὶ καθίσταται βασιλεὺς ἐκ τῶν ἐπεικῶν
 καθ' ὑπεροχὴν ἀρετῆς ἢ πράξεων τῶν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, ἡ
 καθ' ὑπεροχὴν τοιούτου γένους, ὃ δὲ τύραννος ἐκ τοῦ δήμου καὶ
 τοῦ πλήθους ἐπὶ τοὺς γνωρίμους, ὅπως ὁ δῆμος ἀδικῆται μη-
 δὲν ὑπ' αὐτῶν. φανερόν δ' ἐκ τῶν συμβεβηκότων. σχεδὸν
 15 γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν τυράννων γεγόνασιν ἐκ δημαγωγῶν
 ὡς εἶπεῖν, πιστευθέντες ἐκ τοῦ διαβάλλειν τοὺς γνωρίμους. αἱ
 μὲν γὰρ τοῦτον τὸν τρόπον κατέστησαν τῶν τυραννίδων, ἥδη
 τῶν πόλεων ηὔξημένων, αἱ δὲ πρὸ τούτων ἐκ τε τῶν βασι-
 λέων παρεκβαινόντων τὰ πάτρια καὶ δεσποτικωτέρας ἀρχῆς

stato e hanno il potere di attuarlo¹³⁸. Nelle democrazie ritenute più connotate in senso democratico, si fa il contrario di ciò che sarebbe utile, per un malinteso senso della libertà. Due paiono essere i principî su cui si definisce la democrazia: la sovranità della maggioranza e la libertà. Il giusto sembra corrispondere al principio di uguaglianza, l'uguaglianza al prevalere del punto di vista della maggioranza, e la libertà a quello che uno vuole fare. Ecco dunque che in queste democrazie ognuno vive come gli pare o, con le parole di Euripide, «assecondando la sua brama». Ma questo è insensato: non si deve pensare che il vivere in accordo con la costituzione sia servitù, ma salvezza¹³⁹. Riassumendo, quelle appena esposte sono le cause del cambiamento e della dissoluzione delle costituzioni, o, al contrario, i rimedi che permettono ad esse di conservarsi e durare.

10¹⁴⁰. Resta da trattare della monarchia, di quello che per natura la distrugge e di ciò che la mantiene viva. Tutto quanto si è detto a proposito delle costituzioni, di fatto, vale più o meno anche per i regni e le tirannidi, perché il regno ha analogie con l'aristocrazia e la tirannide nasce dalla combinazione di un'oligarchia e di una democrazia portate all'eccesso: per tale ragione quest'ultima è il regime più negativo per chi lo subisce, perché è il risultato di due cattive forme politiche e assomma in sé le deviazioni e gli errori di ambedue le costituzioni da cui proviene¹⁴¹. I due tipi di monarchia hanno senz'altro un'origine del tutto opposta¹⁴²: il regno nacque per sottrarre dalle minacce del popolo gli ottimati, tanto è vero che la persona del re è scelta fra questi ultimi, in ragione della sua particolare virtù o per le azioni che essa ha ispirato, oppure perché fa parte di una famiglia che eccelle per queste virtù¹⁴³; il tiranno, invece, è di estrazione popolare e plebea e di orientamento antinobiliare, attento a che nessun notevole faccia torto al popolo¹⁴⁴. Questo è dimostrato dai fatti, perché – si può ben dire – quasi tutti i tiranni vengono dalle file di quei demagoghi che si sono guadagnati la fiducia col denigrare i nobili. Così si formarono alcune tirannidi, quando le città avevano già raggiunto uno sviluppo ragguardevole; quelle precedenti, invece, venivano da re che ad un certo punto, violando le usanze patrie, aspirarono a un potere ancor più

1310 b

- 20 ὀρεγομένων, αἱ δὲ ἐκ τῶν αἰρετῶν ἐπὶ τὰς κυρίας ἀρχάς
 (τὸ γὰρ ἀρχαῖον οἱ δῆμοι καθίστασαν πολυχρονίους τὰς
 δημιουργίας καὶ τὰς θεωρίας), αἱ δ' ἐκ τῶν ὀλιγαρχιῶν,
 αἰρουμένων ἓνα τινὰ κύριον ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς. πᾶσι
 γὰρ ὑπῆρχε τοῖς τρόποις τούτοις τὸ κατεργάζεσθαι ῥαδίως,
 25 εἰ μόνον βουλευθεῖεν, διὰ τὸ δύναμιν προϋπάρχειν τοῖς μὲν
 βασιλικῆς ἀρχῆς τοῖς δὲ τὴν τῆς τιμῆς· οἷον Φεῖδων μὲν
 περὶ Ἄργος καὶ ἕτεροι τύραννοι κατέστησαν βασιλείας
 ὑπαρχούσης, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἰωνίαν καὶ Φάλαρις ἐκ τῶν
 τιμῶν, Παναίτιος δ' ἐν Λεοντίνοις καὶ Κύψελος ἐν Κορίνθῳ
 30 καὶ Πεισίστρατος Ἀθήνησι καὶ Διονύσιος ἐν Συρακούσαις
 καὶ ἕτεροι τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκ δημαγωγίας. καθάπερ οὖν
 εἴπομεν, ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν.
 κατ' ἀξίαν γάρ ἐστιν, ἢ κατ' ἰδίαν ἀρετὴν ἢ κατὰ γένος,
 ἢ κατ' εὐεργεσίας, ἢ κατὰ ταῦτά τε καὶ δύναμιν. ἅπαντες
 35 γὰρ εὐεργετήσαντες ἢ δυνάμενοι τὰς πόλεις ἢ τὰ ἔθνη
 εὐεργετεῖν ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης, οἱ μὲν κατὰ πόλε-
 μον κωλύσαντες δουλεύειν, ὥσπερ Κόδρος, οἱ δ' ἐλευθε-
 ρώσαντες, ὥσπερ Κῦρος, ἢ κτίσαντες ἢ κτησάμενοι χώραν,
 ὥσπερ οἱ Λακεδαιμονίων βασιλεῖς καὶ Μακεδόνων καὶ
 40 Μολοττῶν. βούλεται δ' ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ, ὅπως οἱ
 1311 a μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας μὴθὲν ἄδικον πάσχωσιν, ὁ δὲ
 δῆμος μὴ ὑβρίζεται μὴθέν· ἡ δὲ τυραννίς, ὥσπερ εἴρηται
 πολλάκις, πρὸς οὐδὲν ἀποβλέπει κοινόν, εἰ μὴ τῆς ἰδίας
 ὠφελείας χάριν. ἔστι δὲ σκοπὸς τυραννικὸς μὲν τὸ ἡδύ,
 5 βασιλικὸς δὲ τὸ καλόν. διὸ καὶ τῶν πλεονεκτημάτων τὰ
 μὲν χρήματα τυραννικὰ, τὰ δ' εἰς τιμὴν βασιλικὰ μᾶλ-
 λον· καὶ φυλακὴ βασιλικὴ μὲν πολιτικὴ, τυραννικὴ δὲ
 διὰ ξένων. ὅτι δ' ἡ τυραννίς ἔχει κακὰ καὶ τὰ τῆς δημο-
 κρατίας καὶ τὰ τῆς ὀλιγαρχίας, φανερόν· ἐκ μὲν ὀλι-
 10 γαρχίας τὸ τὸ τέλος εἶναι πλοῦτον (οὕτω γὰρ καὶ δια-

assoluto; altre ancora, da uomini eletti alle cariche supreme (anticamente le democrazie conferivano un mandato assai lungo ai demiurghi e ai teori); altre, infine, si originarono da quelle oligarchie che sceglievano di dare a un solo magistrato la supremazia sulle altre cariche più elevate. In tutti questi modi non era difficile per costoro portare a compimento la loro impresa, se solo l'avessero voluto, considerato che già dall'inizio disponevano di un potere regale o dell'autorità di una carica di prestigio¹⁴⁵. Ad esempio, Fidone di Argo e altri si insediarono come tiranni quando già prima c'era un regime monarchico; i tiranni della Ionia e Falaride giunsero al potere partendo dalle cariche autorevoli che ricoprivano; Panezio a Leontini, Cipselo a Corinto, Pisistrato ad Atene e Dionisio a Siracusa e altri si fecero tiranni allo stesso modo dopo aver cominciato come demagoghi¹⁴⁶. Come si diceva, l'organizzazione di un regno è conforme a quella di un'aristocrazia, perché si basa sul valore, che siano le doti personali o quelle della famiglia di appartenenza, o le nobili azioni compiute, oppure ciascuna di queste virtù unitamente alle capacità. In effetti, tutti quelli che compiono grandi azioni – o per lo meno che avevano il potere di compierle – a vantaggio delle loro città o popoli, ebbero l'avventura di ricoprire questa carica¹⁴⁷: qualcuno per aver scongiurato che la propria città, in una guerra, cadesse in schiavitù di altri, come è il caso di Codro; altri, come Ciro, per averle ridato la libertà; altri ancora per aver fondato una città, o per aver conquistato un territorio, come i re di Sparta, di Macedonia e dei Molossi¹⁴⁸. Mentre il re vuole porsi come un guardiano, affinché i possessori di beni non abbiano a patire ingiustizie, e anche il popolo non subisca vessazioni, la tirannide, come si è affermato più volte, non guarda affatto al bene comune, a meno che ciò non torni a suo vantaggio. Il suo obiettivo è il piacere, mentre quello del re è il bene. Così pure l'eccedere nelle ricchezze è proprio dei tiranni, negli onori è piuttosto dei re; e, mentre la guardia a difesa del re viene dalla città, quella del tiranno è composta di stranieri¹⁴⁹. Non c'è alcun dubbio che la tirannide assommi i mali della democrazia a quelli dell'oligarchia. Infatti, assume dall'oligarchia il fine, che è la ricchezza (d'altra par-

1311 a

μένειν ἀναγκαῖον μόνως τήν τε φυλακὴν καὶ τὴν τρυφήν),
 καὶ τὸ τῷ πλήθει μηδὲν πιστεύειν (διὸ καὶ τὴν παραίρεσιν
 ποιοῦνται τῶν ὅπλων), καὶ τὸ κακοῦν τὸν ὄχλον καὶ τὸ ἐκ
 τοῦ ἄστεως ἀπελάυνειν καὶ διοικίζειν ἀμφοτέρων κοινόν, καὶ
 15 τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος· ἐκ δημοκρατίας δὲ τὸ
 πολεμεῖν τοῖς γνωρίμοις καὶ διαφθείρειν λάθρα καὶ φανε-
 ρῶς καὶ φυγαδεύειν ὡς ἀντιτέχνους καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν
 ἐμποδίουσ. ἐκ γὰρ τούτων συμβαίνει γίγνεσθαι καὶ τὰς
 ἐπιβουλὰς, τῶν μὲν ἄρχειν αὐτῶν βουλομένων, τῶν δὲ μὴ
 20 δουλεύειν. ὅθεν καὶ τὸ Περιάνδρου πρὸς Θρασύβουλον συμ-
 βούλευμά ἐστιν, ἡ τῶν ὑπερέχοντων σταχύων κόλουσις, ὡς
 δεόν αἰεὶ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν πολιτῶν ἀναιρεῖν. καθάπερ
 οὖν σχεδὸν ἐλέχθη, τὰς αὐτὰς ἀρχὰς δεῖ νομίζειν περὶ τε
 τὰς πολιτείας εἶναι τῶν μεταβολῶν καὶ περὶ τὰς μοναρχίας·
 25 διὰ τε γὰρ ἀδικίαν καὶ διὰ φόβον καὶ διὰ κατα-
 φρόνησιν ἐπιτίθενται πολλοὶ τῶν ἀρχομένων ταῖς μοναρ-
 χίαις, τῆς δὲ ἀδικίας μάλιστα δι' ὕβριν, ἐνίοτε δὲ καὶ διὰ
 τὴν τῶν ἰδίων στέρησιν. ἔστι δὲ καὶ τὰ τέλη ταυτά, καθ-
 ἅπερ ἀκαχεῖ, καὶ περὶ τὰς τυραννίδας καὶ τὰς βασιλείας·
 30 μέγεθος γὰρ ὑπάρχει πλούτου καὶ τιμῆς τοῖς μονάρχοις,
 ὧν ἐφίενται πάντες. τῶν δ' ἐπιθέσεων αἱ μὲν ἐπὶ τὸ σῶμα
 γίνονται τῶν ἀρχόντων, αἱ δ' ἐπὶ τὴν ἀρχήν. αἱ μὲν οὖν
 δι' ὕβριν ἐπὶ τὸ σῶμα. τῆς δ' ὕβρεως οὕσης πολυμεροῦς,
 ἕκαστον αὐτῶν αἵτιον γίγνεται τῆς ὀργῆς· τῶν δ' ὀργιζομέ-
 35 νων σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τιμωρίας χάριν ἐπιτίθενται, ἀλλ'
 οὐχ ὑπεροχῆς. οἷον ἡ μὲν τῶν Πεισιστρατιδῶν διὰ τὸ προ-
 πηλακίσαι μὲν τὴν Ἀρμόδιου ἀδελφὴν ἐπηρεάσαι δ' Ἀρμό-
 διον (ὁ μὲν γὰρ Ἀρμόδιος διὰ τὴν ἀδελφὴν, ὁ δὲ Ἀριστο-
 γείτων διὰ τὸν Ἀρμόδιον), ἐπεβούλευσαν δὲ καὶ Περιάνδρῳ
 40 τῷ ἐν Ἀμβρακίᾳ τυράννῳ διὰ τὸ συμπίνοντα μετὰ
 1311 b τῶν παιδικῶν ἐρωτῆσαι αὐτὸν εἰ ἤδη ἐξ αὐτοῦ κύει· ἡ δὲ
 Φιλίππου ὑπὸ Παυσανίου διὰ τὸ ἔᾶσαι ὕβρισθῆναι αὐτὸν
 ὑπὸ τῶν περὶ Ἄτταλον, καὶ ἡ Ἀμύντου τοῦ μικροῦ ὑπὸ

te, non ha altro mezzo per mantenere la guardia e un regime di vita così dispendioso) e anche la sfiducia nel popolo (che viene per questo motivo disarmato). Così, perseguire le masse, allontanarle dalla città e disperderle costituiscono i tratti comuni sia dell'oligarchia sia della tirannide. Inoltre, la tirannide assume dalla democrazia l'avversione per i notabili e il tentativo di distruggerli con manovre occulte o anche apertamente, esiliandoli in quanto rivali oppure in quanto ostacoli all'esercizio del potere. Del resto, capita che siano proprio questi notabili a tessere trame, o perché essi stessi vogliono conquistare il potere o perché non vogliono stare in condizioni di sudditanza. Di qui il suggerimento di Periandro a Trasibulo: recidere le spighe che sporgono sulle altre, il cui significato è che si deve ogni volta togliere di mezzo i cittadini che si distinguono¹⁵⁰. Come in parte si è già detto, bisogna ritenere che, all'inizio, le cause di cambiamento dei regimi costituzionali non siano diverse da quelle delle monarchie. Infatti molti sudditi delle monarchie insorgono a causa dell'ingiustizia (ingiustizia che per lo più è frutto della sopraffazione), o della paura o del disprezzo, e talvolta anche della confisca dei beni. E pure in quel caso i fini degli oppositori sono gli stessi che si hanno nei regimi tirannici e nei regni: i monarchi godono di grandi ricchezze e onori, da cui tutti sono attirati¹⁵¹. Gli attacchi vengono portati o contro la persona di chi comanda o contro il suo potere¹⁵². L'attacco alla persona è una reazione ad atti di violenza: questi possono essere di molti tipi, ciascuno dei quali scatena l'ira. E la gran parte di chi è mosso dall'ira aggredisce per desiderio di vendetta e non per avere il sopravvento¹⁵³. Ad esempio, l'insurrezione contro i Pisistratidi avvenne per il comportamento oltraggioso nei confronti della sorella di Armodio e per le umiliazioni che questi ebbe a subire (Armodio si ribellò per vendicare la sorella, Aristogitone per vendicare Armodio)¹⁵⁴. Contro Periandro, tiranno di Ambracia, congiurarono perché, in un simposio con il suo amante, gli domandò se fosse già gravido di lui¹⁵⁵. La cospirazione di Pausania contro Filippo fu motivata dal fatto che questi non aveva impedito che Pausania fosse disonorato dagli amici di Attalo¹⁵⁶; quella di Derda contro Aminta il Piccolo

Δέρδα διὰ τὸ καυχῆσασθαι εἰς τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ, καὶ ἡ
 5 τοῦ εὐνοῦχου Εὐαγόρα τῷ Κυπρίῳ· διὰ γὰρ τὸ τὴν γυναῖκα
 παρελῆσθαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀπέκτεινεν ὡς ὕβρισμένος. πολ-
 λαὶ δ' ἐπιθέσεις γεγέννηται καὶ διὰ τὸ εἰς τὸ σῶμα αἰσχῦ-
 ναι τῶν μονάρχων τινάς. οἷον καὶ ἡ Κραταίου εἰς Ἀρχέ-
 λαον· αἰεὶ γὰρ βαρέως εἶχε πρὸς τὴν ὁμιλίαν, ὥστε ἱκανὴ καὶ
 10 ἐλάττων ἐγένετο πρόφασις, ἥ διότι τῶν θυγατέρων οὐδε-
 μίαν ἔδωκεν ὁμολογήσας αὐτῷ, ἀλλὰ τὴν μὲν προτέραν,
 κατεχόμενος ὑπὸ πολέμου πρὸς Σίρραν καὶ Ἀρράβαιον,
 ἔδωκε τῷ βασιλεῖ τῷ τῆς Ἑλιμείας, τὴν δὲ νεωτέραν τῷ
 υἱεῖ Ἀμύντῃ, οἰόμενος οὕτως ἂν ἐκεῖνον ἤκιστα διαφέρεισθαι
 15 καὶ τὸν ἐκ τῆς Κλεοπάτρας· ἀλλὰ τῆς γε ἀλλοτριότητος
 ὑπῆρχεν ἀρχὴ τὸ βαρέως φέρειν πρὸς τὴν ἀφροδισιαστικὴν
 χάριν. συνεπέθετο δὲ καὶ Ἑλλανοκράτης ὁ Λαρισαῖος διὰ
 τὴν αὐτὴν αἰτίαν· ὡς γὰρ χρώμενος αὐτοῦ τῇ ἡλικίᾳ οὐ
 κατῆγεν ὑποσχόμενος, δι' ὕβριν καὶ οὐ δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυ-
 20 μίαν ᾤετο εἶναι τὴν γεγεννημένην ὁμιλίαν. Πύθων δὲ
 καὶ Ἡρακλείδης οἱ Αἴνιοι Κότυν διέφθειραν τῷ πατρὶ τιμω-
 ροῦντες, Ἀδάμας δ' ἀπέστη Κότυος διὰ τὸ ἐκτμηθῆναι
 παῖς ὢν ὑπ' αὐτοῦ, ὡς ὕβρισμένος. πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ
 εἰς τὸ σῶμα αἰκισθῆναι πληγαῖς ὀργισθέντες οἱ μὲν δι-
 25 ἐφθειραν, οἱ δ' ἐνεχέρησαν ὡς ὕβρισθέντες, καὶ τῶν περὶ
 τὰς ἀρχὰς καὶ βασιλικὰς δυναστείας. οἷον ἐν Μυτιλήνῃ
 τοὺς Πενθιλίδας Μεγακλῆς περιόντας καὶ τύπτοντας ταῖς
 κορύναις ἐπιθέμενος μετὰ τῶν φίλων ἀνεῖλεν, καὶ ὕστερον
 Σμέρδης Πενθίλον πληγὰς λαβὼν καὶ παρὰ τῆς γυναικὸς
 30 ἐξελκυσθεὶς διέφθειρεν. καὶ τῆς Ἀρχελάου δ' ἐπιθέσεως Δεκά-
 μνιχος ἡγεμὼν ἐγένετο, παροξύνων τοὺς ἐπιθεμένους πρῶ-
 τος· αἴτιον δὲ τῆς ὀργῆς ὅτι αὐτὸν ἐξέδωκε μαστιγῶσαι
 Εὐριπίδῃ τῷ ποιητῇ· ὁ δ' Εὐριπίδης ἐχαλέπαινε ἐιπόντος
 35 τι αὐτοῦ εἰς δυσωδίαν τοῦ στόματος. καὶ ἄλλοι δὲ πολλοὶ
 διὰ τοιαύτας αἰτίας οἱ μὲν ἀνῆρέθησαν οἱ δ' ἐπεβουλεύθη-
 σαν. ὁμοίως δὲ καὶ διὰ φόβον· ἐν γὰρ τι τοῦτο τῶν αἰτίων

dipese dal fatto che questi si vantava di aver abusato di lui quando era giovane¹⁵⁷; quella dell'eunuco contro Evagora di Cipro avvenne perché il figlio di quest'ultimo aveva portato via la moglie all'eunuco, il quale rispose all'oltraggio subito uccidendo Evagora¹⁵⁸. Molte aggressioni sono anche occorse per gli umilianti rapporti fisici imposti da certi monarchi¹⁵⁹, come nel caso della congiura di Crateo contro Archelao. Crateo aveva sempre mal sopportato la relazione con Archelao, e quindi sarebbe bastato un pretesto anche meno grave del fatto che Archelao non gli concesse in sposa una delle figlie, che pur gli aveva promesso; ma la prima, serrato dalla guerra contro Sirra e Arrabeo, la diede al re dell'Elimia, e la più giovane al figlio Aminta, pensando che questi sarebbe stato meno ostile anche al bambino che aveva avuto da Cleopatra. Tuttavia la causa vera della sua contrarietà è il fastidio che provava per la relazione amorosa col re. Ellanocrate di Larissa si unì alla congiura per lo stesso motivo: Archelao, infatti, approfittò di lui quando era ancora giovane, ma poi non mantenne la promessa di riportarlo in patria, sicché quello si convinse che la loro relazione fosse imputabile a un atto di violenza e non a trasporto amoroso¹⁶⁰. Pitone ed Eraclide di Eno assassinarono Coti per vendicare il padre, mentre Adamante si ribellò a Coti per la violenza subita quando, da giovane, fu da lui evirato¹⁶¹. Ci sono stati anche molti che, adirati per essere stati vittime di violenze fisiche, hanno ucciso, o tentato di uccidere, magistrati in carica o membri di signorie sovrane¹⁶². Un caso del genere avvenne a Mitilene, dove Megacle e i suoi assalirono e uccisero i Pentilidi, che giravano colpendo con i bastoni chi incontravano, e più tardi Smerdi uccise Pentilo, che l'aveva percosso e l'aveva strappato a sua moglie¹⁶³. E Decamnico fu alla testa della congiura contro Archelao e fu il primo ad aizzare gli assalitori; la sua rabbia era dovuta al fatto che Archelao l'aveva consegnato al poeta Euripide per essere fustigato: Euripide ce l'aveva con lui, perché aveva detto qualcosa sul suo alito maleodorante¹⁶⁴. Anche molti altri, per motivi analoghi, furono assassinati o furono oggetto di congiure. A conseguenze non diverse¹⁶⁵ può portare la paura, che è stata una delle cause di complotti tanto nei regimi costi-

ἦν, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς πολιτείας καὶ περὶ τὰς μοναρχίας· οἷον
 Ξέρξην Ἀρταπάνης φοβούμενος τὴν διαβολὴν τὴν περὶ Δα-
 ρεῖον, ὅτι ἐκρέμασεν οὐ κελεύσαντος Ξέρξου, ἀλλ' οἰόμενος
 40 συγγνώσεσθαι ὡς ἀμνημονοῦντα διὰ τὸ δειπνεῖν. αἱ δὲ διὰ
 1312 a καταφρόνησιν, ὥσπερ Σαρδανάπαλλον ἰδὼν τις ξαίνοντα
 μετὰ τῶν γυναικῶν (εἰ ἀληθῆ ταῦτα οἱ μυθολογοῦντες
 λέγουσιν· εἰ δὲ μὴ ἐπ' ἐκείνου, ἀλλ' ἐπ' ἄλλου γε ἂν γένοιτο
 τοῦτο ἀληθές), καὶ Διονυσίῳ τῷ ὑστέρῳ Δίων ἐπέθετο διὰ τὸ
 5 καταφρονεῖν, ὁρῶν τοὺς τε πολίτας οὕτως ἔχοντας καὶ
 αὐτὸν αἰεὶ μεθύοντα. καὶ τῶν φίλων δέ τινες ἐπιτίθενται
 διὰ καταφρόνησιν· διὰ γὰρ τὸ πιστεύεσθαι καταφρονοῦσιν
 ὡς λήσοντες. καὶ οἱ οἰόμενοι δύνασθαι κατασχεῖν τὴν
 ἀρχὴν τρόπον τινὰ διὰ τὸ καταφρονεῖν ἐπιτίθενται· ὡς
 10 δυνάμενοι γὰρ καὶ καταφρονοῦντες τοῦ κινδύνου διὰ τὴν δύ-
 ναμιν ἐπιχειροῦσι ῥαδίως, ὥσπερ οἱ στρατηγοῦντες τοῖς μο-
 νάρχοις, οἷον Κῦρος Ἀστυάγει καὶ τοῦ βίου καταφρονῶν καὶ
 τῆς δυνάμεως διὰ τὸ τὴν μὲν δύναμιν ἐξηργηκέναι αὐτὸν
 δὲ τρυφᾶν, καὶ Σεύθης ὁ Θρᾷξ Ἀμαδόκῳ στρατηγὸς ὢν.
 15 οἱ δὲ καὶ διὰ πλείω τούτων ἐπιτίθενται, οἷον καὶ κατα-
 φρονοῦντες καὶ διὰ κέρδος, ὥσπερ Ἀριοβαρζάνη Μιθριδάτης
 (μάλιστα δὲ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐγχειροῦσιν οἱ τὴν φύσιν
 μὲν θρασεῖς, τιμὴν δ' ἔχοντες πολεμικὴν παρὰ τοῖς μονάρ-
 χοις· ἀνδρεία γὰρ δύναμιν ἔχουσα θράσος ἐστίν), δι' ἃς
 20 ἀμφοτέρως, ὡς ῥαδίως κρατήσοντες, ποιοῦνται τὰς ἐπιθέσεις.
 τῶν δὲ διὰ φιλοτιμίαν ἐπιτιθεμένων ἕτερος τρόπος ἐστὶ τῆς
 αἰτίας παρὰ τοὺς εἰρημένους πρότερον. οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι
 τοῖς τυράννοις ἐπιχειροῦσιν ὁρῶντες κέρδη τε μεγάλα καὶ
 τιμὰς μεγάλας οὕσας αὐτοῖς, οὕτω καὶ τῶν διὰ φιλοτι-
 25 μίαν ἐπιτιθεμένων ἕκαστος προαιρεῖται κινδυνεύειν· ἀλλ'
 ἐκεῖνοι μὲν διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν, οὗτοι δ' ὥσπερ καὶ

tuzionali quanto nelle monarchie. Ad esempio, Artapane eliminò Serse, temendo d'essere accusato dell'uccisione di Dario per averlo impiccato senza aspettare l'ordine, contando sul fatto che Serse l'avrebbe perdonato perché non era in grado di ricordare a motivo delle sue gozzoviglie¹⁶⁶. Gli attentati a volte sono dovuti al disprezzo, come nel caso di Sardanapalo, che qualcuno sorprese al telaio insieme alle donne (sempre che le notizie dei narratori siano vere; ma, anche se non lo fossero a riguardo di Sardanapalo, potrebbero esserlo per qualcun altro), o nel caso di Dione, che tramò contro Dionisio il Giovane perché ne aveva disprezzo, e aveva constatato che anche i cittadini la pensavano come lui e che Dionisio era sempre ubriaco. Perfino tra gli amici del sovrano ci sono alcuni che complottano, spinti dal disprezzo; e lo disprezzano proprio perché godono della sua fiducia e pensano di passare inosservati. Anche chi congiura nella convinzione di riuscire a prendere il potere è mosso in certo qual modo dal disprezzo; sentendosi forti e sottovalutando il rischio sicuri della propria forza, si gettano nell'impresa a cuor leggero, come ad esempio fanno i generali contro i monarchi: è il caso di Ciro contro Astiage, del cui stile di vita e della cui forza aveva disprezzo, perché il vigore di quello si era affievolito mentre lui viveva nel lusso. Anche Seute di Tracia agì allo stesso modo contro Amadoco, quando era suo generale¹⁶⁷. Altre volte le congiure sono determinate da più d'una di queste cause¹⁶⁸ – ad esempio dal disprezzo e dall'avidità di denaro –, come nel caso di Mitridate contro Ariobarzane¹⁶⁹ (in verità, a gettarsi in tali imprese spinti da questa motivazione sono soprattutto le persone audaci di natura, che ottengono dai sovrani alti gradi nell'esercito; in tali casi, la forza unita al coraggio dà luogo all'audacia); e così, sulla spinta di questi due caratteri e nella presunzione di vincere con facilità, si fanno le congiure¹⁷⁰. Quando a innescare le congiure è l'ambizione, le motivazioni sono diverse rispetto a quelle che sono state appena descritte¹⁷¹. Chi attenta per ambizione non si assume questo rischio allo stesso modo di coloro che congiurano contro i tiranni mirando alle loro cospicue ricchezze e ai loro grandi onori: se questi ultimi cospirano per il motivo appena detto, quelli agisco-

ἄλλης τινὸς γενομένης πράξεως περιττῆς καὶ δι' ἣν ὀνο-
 μαστοὶ γίνονται καὶ γνώριμοι τοῖς ἄλλοις, οὕτω καὶ
 τοῖς μονάρχοις ἐγχειροῦσιν, οὐ κτήσασθαι βουλόμενοι
 30 μοναρχίαν ἀλλὰ δόξαν. οὐ μὴν ἄλλ' ἐλάχιστοί γε τὸν
 ἀριθμὸν εἰσιν οἱ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὁρμῶντες· ὑπο-
 κεῖσθαι γὰρ δεῖ τὸ τοῦ σωθῆναι μηδὲν φροντίζειν, ἂν μὴ
 μέλλῃ κατασχῆσαι τὴν πρᾶξιν. οἷς ἀκολουθεῖν μὲν δεῖ
 τὴν Δίῳ ὑπόληψιν, οὐ ῥᾶδιον δ' αὐτὴν ἐγγενέσθαι πολλοῖς·
 35 ἐκεῖνος γὰρ μετ' ὀλίγων ἐστράτευσεν ἐπὶ Διονύσιον
 οὕτως ἔχειν φάσκων ὥς, ὅποι περ ἂν δύνηται προελθεῖν,
 ἱκανὸν αὐτῷ τοσοῦτον μετασχεῖν τῆς πράξεως, οἷον εἰ μι-
 κρὸν ἐπιβάντα τῆς γῆς εὐθύς συμβαίη τελευτῆσαι, τοῦτον
 καλῶς ἔχειν αὐτῷ τὸν θάνατον. φθείρεται δὲ τυραννὶς ἓνα
 40 μὲν τρόπον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη πολιτειῶν, ἔξω-
 1312 b θεν, ἐὰν ἐναντία τις ᾗ πολιτεία κρείττων (τὸ μὲν γὰρ
 βούλεσθαι δῆλον ὥς ὑπάρξει διὰ τὴν ἐναντιότητα τῆς
 προαιρέσεως· ἃ δὲ βούλονται, δυνάμενοι πράττουσι πάντες),
 ἐναντίαι δ' αἱ πολιτεῖαι, δῆμος μὲν τυραννίδι καθ' Ἡσίοδον
 5 ὥς κεραμεὺς κεραμεῖ (καὶ γὰρ ἡ δημοκρατία ἡ τελευ-
 ταία τυραννὶς ἐστίν), βασιλεία δὲ καὶ ἀριστοκρατία διὰ
 τὴν ἐναντιότητα τῆς πολιτείας (διὸ Λακεδαιμόνιοι πλείστας
 κατέλυσαν τυραννίδας καὶ Συρακούσιοι κατὰ τὸν χρόνον ὃν
 ἐπολιτεύοντο καλῶς)· ἓνα δ' ἐξ αὐτῆς, ὅταν οἱ μετέχοντες
 10 στασιάζωσιν, ὥσπερ ἡ τῶν περὶ Γέλωνα καὶ νῦν ἡ τῶν
 περὶ Διονύσιον, ἡ μὲν Γέλωνος Θρασυβούλου τοῦ Ἰέρωνος
 ἀδελφοῦ τὸν υἱὸν τοῦ Γέλωνος δημαγωγοῦντος καὶ πρὸς ἡδο-
 νὰς ὁρμῶντος, ἔν' αὐτὸς ἄρχῃ, τῶν δὲ οἰκείων συστησάντων
 ἵνα μὴ ἡ τυραννὶς ὅλως καταλυθῇ ἀλλὰ Θρασύβουλος, οἱ
 15 δὲ συστάντες αὐτῶν, ὥς καιρὸν ἔχοντες, ἐξέβαλον ἅπαντας
 αὐτούς· Διονύσιον δὲ Δίῳ στρατεύσας, κηδεστής ὢν καὶ

no come fossero dinnanzi a una straordinaria impresa per la quale possono guadagnare vasta nomea e fama presso gli altri: attentano ai re non per sottrarre loro il regno, ma per la fama. Di fatto, sono davvero rare le persone mosse da una tale motivazione, perché alla base del loro gesto ci dev'essere il disdegno della propria salvezza, in caso di insuccesso dell'impresa. Costoro dovrebbero farsi guidare dai principî di Dione, che però non si trovano facilmente in molti: Dione mosse contro Dionisio alla testa di un esiguo manipolo, dicendo che, per quanto poco fosse avanzato nell'impresa, tutto quello che gli fosse riuscito di realizzare gli sarebbe bastato, anche se per caso fosse morto subito, appena fatti pochi passi sulla terraferma: l'avrebbe considerata una buona morte¹⁷². Come per ogni altra forma di governo, uno dei modi in cui la tirannide si dissolve¹⁷³ dipende da fattori esterni, ossia dalla presenza di uno stato più potente di carattere opposto (e la decisione di distruggerla, evidentemente, sarà dovuta al fatto che questo stato ha fatto una scelta politica opposta, considerato che tutti mettono in atto quello che vogliono non appena ne hanno la possibilità). Costituzioni di natura opposta – come «vasaio contro vasaio», per dirla con Esiodo – sono la democrazia e la tirannide (la quale è appunto la forma estrema di democrazia), nonché il regno e l'aristocrazia per la natura contraria delle loro costituzioni¹⁷⁴. E, del resto, è questo il motivo per cui gli Spartani (e pure i Siracusani, nel periodo in cui godevano di una buona politica) distrussero moltissime tirannidi¹⁷⁵. Però una tirannide potrebbe estinguersi anche per cause interne, quando quelli che ne fanno parte si scontrano fra loro, come avvenne fra i sostenitori di Gelone e, ai nostri giorni, fra i partigiani di Dionisio. La tirannide di Gelone finì malamente quando Trasibulo, fratello di Ierone, con lusinghe da demagogo allettò il figlio di Gelone, spingendolo a una vita di piaceri, con l'intento di subentrare lui stesso al potere. Tuttavia, i parenti trovarono un accordo perché non fosse la tirannide nel suo complesso ad andare distrutta, ma il solo Trasibulo. Alla fine, quanti si erano associati a loro, al momento opportuno, li cacciarono tutti¹⁷⁶. Dione condusse una spedizione contro Dionisio, di cui era cognato, e, conqui-

1312 b

προσλαβὼν τὸν δῆμον, ἐκεῖνον ἐκβαλὼν διεφθάρη. δύο δὲ
 οὐσῶν αἰτιῶν δι' ἃς μάλιστ' ἐπιτίθενται ταῖς τυραννίσι, μί-
 σους καὶ καταφρονήσεως, θάτερον μὲν αἰεὶ τούτων ὑπάρχει
 20 τοῖς τυράννοις, τὸ μῖσος, ἐκ δὲ τοῦ καταφρονεῖσθαι πολλαὶ
 γίνονται τῶν καταλύσεων. σημεῖον δέ· τῶν μὲν γὰρ κτη-
 σαμένων οἱ πλεῖστοι καὶ διεφύλαξαν τὰς ἀρχάς, οἱ δὲ
 παραλαβόντες εὐθύς ὡς εἰπεῖν ἀπολλύασι πάντες. ἀπο-
 λαιστικῶς γὰρ ζῶντες εὐκαταφρόνητοί τε γίνονται καὶ
 25 πολλοὺς καιροὺς παραδιδόασιν τοῖς ἐπιτιθεμένοις. μόριον δέ
 τι τοῦ μίσους καὶ τὴν ὀργὴν δεῖ τιθέναι· τρόπον γὰρ τινα
 τῶν αὐτῶν αἰτία γίνεται πράξεων. πολλάκις δὲ καὶ πρακτι-
 κώτερον τοῦ μίσους· συντονώτερον γὰρ ἐπιτίθενται διὰ τὸ
 μὴ χρῆσθαι λογισμῷ τὸ πάθος (μάλιστα δὲ συμβαίνει
 30 τοῖς θυμοῖς ἀκολουθεῖν διὰ τὴν ὕβριν, δι' ἣν αἰτίαν ἢ τε
 τῶν Πεισιστρατιδῶν κατελύθη τυραννὶς καὶ πολλαὶ τῶν
 ἄλλων), ἀλλὰ μᾶλλον τὸ μῖσος· ἡ μὲν γὰρ ὀργὴ μετὰ
 λύπης πάρεστιν, ὥστε οὐ ῥάδιον λογίζεσθαι, ἡ δ' ἔχθρα ἀνευ
 λύπης. ὥς δὲ ἐν κεφαλαίοις εἰπεῖν, ὅσας αἰτίας εἰρήκαμεν
 35 τῆς τε ὀλιγαρχίας τῆς ἀκράτου καὶ τελευταίας καὶ τῆς
 δημοκρατίας τῆς ἐσχάτης, τοσαύτας καὶ τῆς τυραννίδος
 θετέον· καὶ γὰρ αὗται τυγχάνουσιν οὕσαι διαιρεταὶ τυραν-
 νίδες. βασιλεία δ' ὑπὸ μὲν τῶν ἐξωθεν ἥκιστα φθείρεται,
 διὸ καὶ πολυχρόνιός ἐστιν· ἐξ αὐτῆς δ' αἱ πλεῖστοι φθοραὶ
 40 συμβαίνουσιν. φθείρεται δὲ κατὰ δύο τρόπους, ἓνα μὲν
 1313 a στασιασάντων τῶν μετεχόντων τῆς βασιλείας, ἄλλον δὲ
 τρόπον τυραννικώτερον πειρωμένων διοικεῖν, ὅταν εἶναι κύριοι
 πλειόνων ἀξιώσι καὶ παρὰ τὸν νόμον. οὐ γίνονται δ' ἔτι
 βασιλεῖαι νῦν, ἀλλ' ἂν περ γίνωνται, μοναρχαὶ καὶ τυραν-
 5 νίδες μᾶλλον, διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἐκούσιον μὲν ἀρχὴν
 εἶναι, μειζόνων δὲ κυρίαν, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους, καὶ
 μὴδὲνα διαφέροντα τοσοῦτον ὥστε ἀπαρτίζειν πρὸς τὸ μέγε-
 θος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς. ὥστε διὰ μὲν τοῦτο ἐκόν-
 τες οὐχ ὑπομένουσιν· ἂν δὲ δι' ἀπάτης ἄρξῃ τις ἢ βίας,

statosi il favore del popolo, riuscì a cacciarlo, ma poi venne lui stesso ucciso¹⁷⁷. Due sono le cause principali degli attentati alle tirannidi, l'odio e il disprezzo. Se pure uno dei due, l'odio, non manca mai per i tiranni, è altrettanto vero che molte volte la rovina delle tirannidi si deve al disprezzo. Prova di ciò è il fatto che la maggior parte di coloro che hanno preso il potere riescono anche a conservarlo, mentre quelli che lo hanno ereditato si può dire che lo perdono subito: conducono infatti una vita dissoluta, diventano esseri spregevoli e offrono molte opportunità ai congiurati¹⁷⁸. Bisogna considerare anche l'ira come parte dell'odio, per il fatto che determina comportamenti per certi versi identici; anzi, l'ira talvolta è ancor più efficace dell'odio, in quanto suscita un'aggressività più intensa perché la passione non usa il ragionamento (capita che a scatenare i suoi attacchi sia soprattutto una violenza subita, quella stessa che ha determinato la caduta della tirannide dei Pisistratidi e di molti altri). L'odio, invece, è più razionale, perché l'ira si accompagna al dolore, e così si perde la capacità di ragionare, mentre l'inimicizia non si associa al dolore¹⁷⁹. In sintesi, le cause dissolutive della tirannide sono quelle stesse che abbiamo detto esserlo dell'oligarchia (sia nella sua forma pura sia in quella estrema) e della democrazia nella sua forma assoluta, dato che i suddetti regimi non sono altro che tirannidi spartite fra più persone¹⁸⁰. Il rischio che un regno venga distrutto da forze esterne è minimo, e pertanto dura a lungo. Di solito la sua dissoluzione è legata a fattori interni e si compie in due modi: o per gravi dissidi fra chi si divide il regno, o perché si cerca di governare in modo sempre più tirannico, pretendendo di avere un potere sempre più vasto e contro la legge. Ai nostri giorni non sorgono più regni, e, nel caso ci fosse, sarebbero piuttosto regimi monocratici e tirannidi, perché il regno è una forma di governo fondata su un consenso volontario, anche se nelle decisioni supreme è assoluto: gli uguali invece sono sempre molti e nessuno eccelle a tal punto da corrispondere perfettamente alla grandezza e dignità del supremo comando. Ecco perché non si sopporta di buon grado questa forma di governo; e, se qualcuno arriva al potere con l'inganno o con la violenza, il suo

1313 a

- 10 ἤδη δοκεῖ τοῦτο εἶναι τυραννίς. ἐν δὲ ταῖς κατὰ γένος βασι-
 λείαις τιθέναι δεῖ τῆς φθορᾶς αἰτίαν πρὸς ταῖς εἰρημέ-
 ναις καὶ τὸ γίνεσθαι πολλοὺς εὐκαταφρονήτους, καὶ τὸ δύ-
 ναμιν μὴ κεκτημένους τυραννικὴν ἀλλὰ βασιλικὴν τιμὴν
 ὑβρίζειν· ῥαδίᾳ γὰρ ἐγίνετο ἡ κατάλυσις· μὴ βουλομένων
 15 γὰρ εὐθύς οὐκ ἔσται βασιλεύς, ἀλλὰ τύραννος καὶ μὴ
 βουλομένων. φθείρονται μὲν οὖν αἱ μοναρχίαι διὰ ταύτας
 καὶ τοιαύτας ἐτέρας αἰτίας.

11. σφύζονται δὲ δῆλον ὡς ἀπλῶς μὲν εἰπεῖν ἐκ τῶν
 ἐναντίων, ὡς δὲ καθ' ἕκαστον τῷ τὰς μὲν βασιλείας ἄγειν
 20 ἐπὶ τὸ μετριώτερον. ὅσω γὰρ ἂν ἐλαττόνων ὦσι κύριοι,
 πλείω χρόνον ἀναγκαῖον μένειν πᾶσαν τὴν ἀρχήν· αὐτοί
 τε γὰρ ἤττον γίνονται δεσποτικοὶ καὶ τοῖς ἥθεσιν ἴσοι μᾶλ-
 λον, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχομένων φθονοῦνται ἤττον. διὰ γὰρ
 τοῦτο καὶ ἡ περὶ Μολοττοὺς πολὺν χρόνον βασιλεία διέμεινε,
 25 καὶ ἡ Λακεδαιμονίων διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς τε εἰς δύο μέρη
 διαιρεθῆναι τὴν ἀρχήν, καὶ πάλιν Θεοπόμπου μετριάσαντος
 τοῖς τε ἄλλοις καὶ τὴν τῶν ἐφόρων ἀρχὴν ἐπικαταστήσαν-
 τος· τῆς γὰρ δυνάμεως ἀφελὼν ἡύξησε τῷ χρόνῳ τὴν
 βασιλείαν, ὥστε τρόπον τινὰ ἐποίησεν οὐκ ἐλάττον' ἀλλὰ
 30 μείζον' αὐτήν. ὅπερ καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα ἀποκρίνασθαι
 φασιν αὐτόν, εἰποῦσαν εἰ μὴδὲν αἰσχύνεται τὴν βασιλείαν
 ἐλάττω παραδιδούς τοῖς υἱέσιν ἢ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλα-
 βεν· «οὐ δῆτα» φάναι· «παραδίδωμι γὰρ πολυχρονιωτέραν».
 αἱ δὲ τυραννίδες σφύζονται κατὰ δύο τρόπους τοὺς ἐναντιω-
 35 τάτους, ὧν ἅτερός ἐστιν ὁ παραδεδομένος καὶ καθ' ὃν δι-
 οικοῦσιν οἱ πλείστοι τῶν τυράννων τὴν ἀρχήν. τούτων δὲ τὰ
 πολλὰ φασὶ καταστῆσαι Περίανδρον τὸν Κορίνθιον· πολλὰ
 δὲ καὶ παρὰ τῆς Περσῶν ἀρχῆς ἔστι τοιαῦτα λαβεῖν.
 ἔστι δὲ τὰ τε πάλαι λεχθέντα πρὸς σωτηρίαν, ὡς οἶόν τε,
 40 τῆς τυραννίδος, τὸ τοὺς ὑπερέχοντας κολοῦειν καὶ τοὺς φρονη-
 ματίας ἀναιρεῖν, καὶ μήτε συσσίτια ἔαν μήτε ἐταιρίαν
 1313 b μήτε παιδείαν μήτε ἄλλο μὴτὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ πάντα
 φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίγνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις,

regime si conquista subito la reputazione di una tirannide¹⁸¹. Fra i motivi di dissoluzione dei regni ereditari, oltre a quelli nominati, bisogna includere anche il fatto che molti re diventano spregevoli e, pur non disponendo della forza bruta del tiranno ma della dignità di un re, tendono a prevaricare. In verità, porre termine a queste monarchie allora era facile, perché, nel momento in cui i re non sono più ben accettati, non sono più re, mentre un tiranno è tiranno anche se la gente non lo vuole¹⁸². Dunque, le monarchie cadono per questi motivi e per altri dello stesso genere.

11¹⁸³. In linea generale, non c'è dubbio che i regni sopravvivono finché si verificano le condizioni opposte a quelle descritte e, nei casi specifici, per effetto di una conduzione prevalentemente improntata alla medietà. Quanto minore è l'ambito su cui si esercita la sovranità di un re, tanto più a lungo, per forza di cose, si conserverà integra tutta la sua autorità. Così i regnanti saranno meno dispotici e meno diversi dagli altri nel modo di vivere, e meno invisibili ai sudditi. Per questa ragione il regno dei Molossi è durato così a lungo, e quello di Sparta fin dall'inizio fu condiviso da due cittadini, e poi ulteriormente limitato da Teopompo in vario modo, soprattutto con l'istituzione dell'eforato. In tale maniera, riducendo il potere dei re finì con l'aumentare la durata del regno e, invece di farlo più piccolo, lo fece più grande. Si racconta che, alla moglie che gli chiedeva se non si vergognasse di consegnare ai figli un regno inferiore a quello che aveva ricevuto da suo padre, egli così rispondesse: «Per niente, in verità lo consegno molto più saldo nel tempo»¹⁸⁴. Le tirannidi si conservano in due modi fra loro assolutamente opposti. Uno di questi è quello tradizionale, secondo il quale amministra il potere la maggior parte dei tiranni¹⁸⁵. Gran parte di questi strumenti di comando si fanno risalire a Periandro di Corinto, anche se molti di essi si possono ravvisare anche presso l'impero dei Persiani. Sui modi per salvaguardare, per quanto è possibile, la tirannide, si è già detto prima: ostacolare chi emerge ed eliminare chi ha l'animo fiero. E poi niente mense comuni, niente sodalizi, né educazione o cose del genere, bensì l'assoluto controllo di tutto quello che di solito determina due effetti: nobili sen-

καὶ μήτε σχολὰς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίγνε-
 σθαι σχολαστικούς, καὶ πάντα ποιεῖν ἐξ ὧν ὅτι μάλιστα
 5 ἄγνῶτες ἀλλήλοις ἔσονται πάντες (ἡ γὰρ γνῶσις πίστιν
 ποιεῖ μᾶλλον πρὸς ἀλλήλους)· καὶ τὸ τοὺς ἐπιδημοῦντας αἰεὶ
 φανεροὺς εἶναι καὶ διατρίβειν περὶ θύρας (οὕτω γὰρ ἂν
 ἦχιστα λανθάνοιεν τί πράττουσι, καὶ φρονεῖν ἂν ἐθίζοιντο
 μικρὸν αἰεὶ δουλεύοντες)· καὶ τᾶλλα ὅσα τοιαῦτα Περσικὰ
 10 καὶ βάρβαρα τυραννικά ἐστιν (πάντα γὰρ ταῦτόν δύνανται)·
 καὶ τὸ μὴ λανθάνειν πειρᾶσθαι ὅσα τυγχάνει τις λέγων
 ἢ πράττων τῶν ἀρχομένων, ἀλλ' εἶναι κατασκόπους, οἷον
 περὶ Συρακούσας αἱ ποταγωγίδες καλούμεναι, καὶ οὖς
 15 ὠτακουστὰς ἐξέπεμπεν Ἱέρων, ὅπου τις εἴη συνουσία καὶ σύλ-
 λογος (παρρησιάζονται τε γὰρ ἥττον, φοβούμενοι τοὺς τοι-
 ούτους, κἂν παρρησιάζωνται, λανθάνουσιν ἥττον)· καὶ τὸ δια-
 βάλλειν ἀλλήλοις καὶ συγκρούειν καὶ φίλους φίλοις καὶ
 τὸν δῆμον τοῖς γνωρίμοις καὶ τοὺς πλουσίους ἑαυτοῖς. καὶ τὸ
 πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως μήτε φυ-
 20 λακὴ τρέφεται καὶ πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχυροί
 ὦσιν ἐπιβουλεύειν. παράδειγμα δὲ τούτου αἶ τε πυραμίδες
 αἱ περὶ Αἴγυπτον καὶ τὰ ἀναθήματα τῶν Κυψελιδῶν
 καὶ τοῦ Ὀλυμπίου ἡ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν,
 καὶ τῶν περὶ Σάμον ἔργα Πολυκράτεια (πάντα γὰρ ταῦτα
 25 δύνανται ταῦτόν, ἀσχυρίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων)· καὶ
 ἡ εἰσφορὰ τῶν τελῶν, οἷον ἐν Συρακούσαις (ἐν πέντε γὰρ
 ἔτεσιν ἐπὶ Διονυσίου τὴν οὐσίαν ἅπασαν εἰσενηνοχέαι συν-
 έβαινεν). ἔστι δὲ καὶ πολεμοποιὸς ὁ τύραννος, ὅπως δὴ ἄσχυροί
 τε ὦσι καὶ ἡγεμόνος ἐν χρειᾷ διατελῶσιν ὄντες. καὶ ἡ
 30 μὲν βασιλεία σφύζεται διὰ τῶν φίλων, τυραννικὸν δὲ τὸ
 μάλιστ' ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις, ὡς βουλομένων μὲν πάντων,
 δυναμένων δὲ μάλιστα τούτων. καὶ τὰ περὶ τὴν δημοκρα-
 τίαν δὲ γιγνόμενα τὴν τελευταίαν τυραννικὰ πάντα, γυναικο-

timenti e fiducia. Inoltre, nessun tempo libero né altre occasioni di incontro che possano essere fonte di educazione, e invece qualsiasi iniziativa che ostacoli la conoscenza reciproca di tutti fra loro (perché la conoscenza potenzia la fiducia reciproca)¹⁸⁶. Sarà preoccupazione del tiranno che ogni abitante della città sia sempre bene in vista e si trattenga vicino alle porte del palazzo (in maniera che quasi nulla possa fare di nascosto, e si abitui a pensare in piccolo, data la vita da schiavo che conduce). Dello stesso genere sono tutti gli altri artifici dei tiranni in uso fra i Persiani e i barbari (perché hanno tutti la stessa efficacia). I tiranni non devono lasciarsi sfuggire nulla di quello che i loro sudditi dicono o fanno, e allo scopo si servono di spie, come le cosiddette delatrici di Siracusa, oppure gli ascoltatori che Ierone mandava dovunque ci fosse un incontro o raduno (perché gli uomini sono più reticenti a parlare liberamente davanti a persone che temono, e, se lo fanno, hanno meno probabilità di passare inosservati)¹⁸⁷. Altri strumenti del tiranno sono le calunnie di un cittadino verso l'altro, e il mettere in urto gli amici con gli amici, il popolo con i notabili, i ricchi fra loro. Un'iniziativa da tiranni è ridurre in povertà i propri sudditi, cosicché non abbiano mezzi per provvedere alla loro salvaguardia né, costretti giorno per giorno alle loro occupazioni quotidiane, abbiano il tempo di tendere insidie. Esempi di queste politiche sono le piramidi d'Egitto, le offerte dei Cipselidi, l'edificazione del tempio dedicato a Zeus Olimpico voluta dai Pisistratidi, le opere di Policrate a Samo (tutte queste hanno un solo obiettivo: non lasciare tempo libero e risorse finanziarie ai sudditi)¹⁸⁸. Ma lo stesso effetto si ottiene anche con l'imposizione di tributi, come è successo a Siracusa (dove in cinque anni, sotto Dionisio, i Siracusani videro ogni loro sostanza finire in tasse). Il tiranno poi ama intraprendere guerre, affinché la gente non abbia mai tempo libero e viva sempre con la necessità di un capo¹⁸⁹. E mentre il regno deve la sua sopravvivenza agli amici, è tipico del tiranno diffidare proprio degli amici perché, fra tutti quelli che vorrebbero togliergli il potere, soprattutto loro sono nelle condizioni di farlo¹⁹⁰. Nelle forme estreme di democrazia ogni cosa richiama la tirannide: ad esempio, la supre-

κρατία τε περὶ τὰς οἰκίας, ἵν' ἐξαγγέλλωσι κατὰ τῶν
 35 ἀνδρῶν, καὶ δούλων ἄνεσις διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν· οὔτε γὰρ
 ἐπιβουλεύουσιν οἱ δοῦλοι καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς τυράννοις,
 εὐημεροῦντάς τε ἀναγκαῖον εὖνους εἶναι καὶ ταῖς τυραννίσιν
 καὶ ταῖς δημοκρατίαις· καὶ γὰρ ὁ δῆμος εἶναι βούλεται
 μόναρχος. διὸ καὶ ὁ κόλαξ παρ' ἀμφοτέροις ἔντιμος, παρὰ
 40 μὲν τοῖς δῆμοις ὁ δημαγωγός (ἔστι γὰρ ὁ δημαγωγός τοῦ
 δήμου κόλαξ), παρὰ δὲ τοῖς τυράννοις οἱ ταπεινῶς ὁμιλοῦντες,
 1314 a ὅπερ ἐστὶν ἔργον κολακείας. καὶ γὰρ διὰ τοῦτο πονηρόφιλον
 ἢ τυραννίς· κολακευόμενοι γὰρ χαίρουσιν, τοῦτο δ' οὐδ' ἂν εἰς
 ποιήσῃε φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον, ἀλλὰ φιλοῦσιν οἱ ἐπι-
 5 εικεῖς, ἧ οὐ κολακεύουσιν. καὶ χρήσιμοι οἱ πονηροὶ εἰς τὰ
 πονηρά· ἧλω γὰρ ὁ ἧλος, ὥσπερ ἡ παροιμία. καὶ τὸ μη-
 δὲν χαίρειν σεμνῶ μηδ' ἐλευθέρῳ τυραννικόν (αὐτὸν γὰρ
 εἶναι μόνον ἀξιοῖ τοιοῦτον ὁ τύραννος, ὁ δ' ἀντισεμνυνόμενος
 καὶ ἐλευθεριάζων ἀφαιρεῖται τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὸ δεσπο-
 10 τικὸν τῆς τυραννίδος· μισοῦσιν οὖν ὥσπερ καταλύοντας τὴν
 ἀρχήν)· καὶ τὸ χρῆσθαι συσσίτοις καὶ συνημερευταῖς ξενι-
 κοῖς μᾶλλον ἢ πολιτικοῖς τυραννικόν, ὥς τοὺς μὲν πολε-
 μίους τοὺς δ' οὐκ ἀντιποιοιμένους – ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τυ-
 ραννικὰ μὲν καὶ σωτήρια τῆς ἀρχῆς, οὐθὲν δ' ἐλλείπει
 μοχθηρίας. ἔστι δ' ὥς εἰπεῖν πάντα ταῦτα περιειλημμένα
 15 τρισὶν εἶδεσιν. στοχάζεται γὰρ ἡ τυραννὶς τριῶν, ἐνὸς μὲν
 τοῦ μικρὰ φρονεῖν τοὺς ἀρχομένους (οὐθενὶ γὰρ ἂν μικρό-
 ψυχος ἐπιβουλεύσειεν), δευτέρου δὲ τοῦ διαπιστεῖν ἀλλήλοις (οὐ
 καταλύεται γὰρ πρότερον τυραννὶς πρὶν ἢ πιστεῦσώσι τινες
 20 πρὸς τὴν ἀρχὴν οὐ μόνον διὰ τὸ μὴ ἀξιοῦν ἄρχεσθαι δε-
 σποτικῶς, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστοὺς καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς
 ἄλλοις εἶναι καὶ μὴ καταγορεύειν μήτε ἑαυτῶν μήτε τῶν

mazia delle donne in casa, perché facciano delazioni sui mariti, e la remissività verso gli schiavi, per la stessa ragione. Né le donne né gli schiavi, infatti, congiurano contro i tiranni, perché con loro prosperano e quindi, per forza di cose, sono favorevoli sia ai regimi tirannici sia a quelli democratici, tenuto conto che pure il popolo vuole essere sovrano. Per tali motivi, in queste due forme di governo gode di buona considerazione anche l'adulatore, che nelle democrazie avrà l'aspetto del demagogo (il demagogo non è altro che un adulatore del popolo) e presso i tiranni quello di chi ignobilmente si accompagna ad essi (è questa l'attività propria dell'adulazione). Ecco perché la tirannide predilige i malvagi, perché essere adulati piace ai tiranni, ma non è così per l'uomo di animo libero: le persone per bene praticano l'amicizia, non certo l'adulazione¹⁹¹. D'altra parte, per fare opere malvagie servono i malvagi: come dice il proverbio, «chiodo scaccia chiodo»¹⁹². Una caratteristica del tiranno è quella di non apprezzare chi è nobile e libero (perché è convinto di avere lui solo queste qualità; e, se incontra un altro che gli oppone la propria dignità e libertà, questi gli toglie la giustificazione della sua superiorità e del potere assoluto della sua tirannide: e per questo l'ha in odio come se attentasse al suo potere). Inoltre, è tipico dei tiranni ammettere più volentieri gli stranieri dei concittadini alla propria tavola e nella cerchia degli amici, perché questi ultimi li vede come nemici mentre i primi, per lo meno, come non ostili. Queste e altre della stessa specie sono le opere del tiranno a difesa del proprio potere: e certo non si lascia mancare alcun misfatto. Tutte queste azioni del tiranno si possono, per così dire, classificare in tre specie. La tirannide si propone, infatti, tre obiettivi: in primo luogo, che i sudditi pensino in piccolo (perché chi ha un animo piccino non sa neanche ordire congiure); in secondo luogo, che l'uno non si fidi dell'altro (dal momento che una tirannide non verrà mai annientata se prima qualcuno non trova la fiducia di un altro: per questo i tiranni fanno guerra ai cittadini per bene come fossero un ostacolo al loro potere, non solo perché questi mal sopportano il giogo della tirannia, ma anche perché sono considerati degni di fiducia da quelli come loro e dagli altri e non

ἄλλων)· τρίτον δ' ἀδυναμία τῶν πραγμάτων (οὐθίς γὰρ
 ἐπιχειρεῖ τοῖς ἀδυνάτοις, ὥστε οὐδὲ τυραννίδα καταλύειν μὴ
 25 δυνάμειος ὑπαρχούσης). εἰς οὓς μὲν οὖν ὄρους ἀνάγεται τὰ
 βουλευόμενα τῶν τυράννων, οὗτοι τρεῖς τυγχάνουσιν ὄντες·
 πάντα γὰρ ἀναγάγοι τις ἂν τὰ τυραννικὰ πρὸς ταύτας
 τὰς ὑποθέσεις, τὰ μὲν ὅπως μὴ πιστεύωσιν ἀλλήλοις, τὰ
 δ' ὅπως μὴ δύνωνται, τὰ δ' ὅπως μικρὸν φρονῶσιν. ὁ μὲν
 30 οὖν εἷς τρόπος δι' οὗ γίγνεται σωτηρία ταῖς τυραννίσι τοιοῦτός
 ἐστίν· ὁ δ' ἕτερος σχεδὸν ἐξ ἐναντίας ἔχει τοῖς εἰρημένοις
 τὴν ἐπιμέλειαν. ἔστι δὲ λαβεῖν αὐτὸν ἐκ τῆς φθορᾶς τῆς
 τῶν βασιλειῶν. ὥσπερ γὰρ τῆς βασιλείας εἷς τρόπος τῆς
 φθορᾶς τὸ ποιεῖν τὴν ἀρχὴν τυραννικωτέραν, οὕτω τῆς τυραν-
 35 νίδος σωτηρία τὸ ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν, ἐν φυλάτ-
 τοντα μόνον, τὴν δύναμιν, ὅπως ἀρχὴ μὴ μόνον βουλομέ-
 νων ἀλλὰ καὶ μὴ βουλομένων. προϊέμενος γὰρ καὶ τοῦτο
 προῖεται καὶ τὸ τυραννεῖν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὥσπερ ὑπό-
 θεσιν δεῖ μένειν, τὰ δ' ἄλλα τὰ μὲν ποιεῖν τὰ δὲ δοκεῖν
 40 ὑποκρινόμενον τὸν βασιλικὸν καλῶς. πρῶτον μὲν δοκεῖν
 1314 b φροντίζειν τῶν κοινῶν, μήτε δαπανῶντα (εἰς) δωρεὰς τοιαύτας
 ἐφ' αἷς τὰ πλήθη χαλεπαίνουσιν, ὅταν ἀπ' αὐτῶν μὲν
 λαμβάνωσιν ἐργαζομένων καὶ πονούντων γλίσχρως, διδῶσι
 δ' ἐταίραις καὶ ξένοις καὶ τεχνίταις ἀφθόνως, λόγον τε
 5 ἀποδιδόντα τῶν λαμβανομένων καὶ δαπανωμένων, ὅπερ
 ἤδη πεποιήκασιν τινες τῶν τυράννων (οὕτω γὰρ ἂν τις δι-
 οικῶν οἰκονόμος ἀλλ' οὐ τύραννος εἶναι δόξειεν· οὐδεὶς δὲ φο-
 βεῖσθαι μὴ ποτε ἀπορήσῃ χρημάτων κύριος ὢν τῆς πό-
 λεως· ἀλλὰ τοῖς γ' ἐκτοπίζουσι τυράννοις ἀπὸ τῆς οἰκείας
 10 καὶ συμφέρει τοῦτο μᾶλλον ἢ καταλιπεῖν ἀθροίσαντας·
 ἦττον γὰρ ἂν οἱ φυλάττοντες ἐπιτιθεῖντο τοῖς πράγμασιν,
 εἰσὶ δὲ φοβερώτεροι τῶν τυράννων τοῖς ἀποδημοῦσιν οἱ
 φυλάττοντες τῶν πολιτῶν· οἱ μὲν γὰρ συναποδημοῦσιν, οἱ
 δὲ ὑπομένουσιν)· ἔπειτα τὰς εἰσφοράς καὶ τὰς λειτουργίας
 15 δεῖ φαίνεσθαι τῆς τε οἰκονομίας ἕνεκα συνάγοντα, καὶ

tradiscono né i compagni né gli altri); il terzo obiettivo è quello di togliere ogni capacità di azione ai sudditi (perché nessuno metterebbe mano a un'impresa non realizzabile, come abbattere una tirannia quando non si hanno i mezzi). A questi estremi, dunque, conducono le mire del tiranno e si dà il caso che essi siano tre; tutte le iniziative del tiranno possono ricondursi, infatti, ai seguenti fondamentali principî: la sfiducia reciproca dei sudditi, la loro impotenza, la pochezza delle loro idee. Quello appena esposto corrisponde al primo modo in cui si assicura la stabilità a una tirannide. Ce n'è però un altro che si adopera in azioni quasi all'opposto di quelle dette¹⁹³. Si può comprenderlo osservando la dissoluzione dei regni. Siccome uno dei modi in cui si dissolve un regno è quello di accentuarne i caratteri tirannici, la conservazione di una tirannide potrebbe consistere nel renderla sempre più simile a un regno, badando a una sola cosa, la forza del proprio potere, così da imporsi non solo ai cittadini consenzienti, ma anche ai cittadini ostili. Rinunciare a ciò significa anche rinunciare alla tirannide. Questa condizione deve rimanere come fondamento: per il resto, il tiranno dovrà adottare o simulare certi comportamenti, ben impersonando il ruolo del re. Intanto deve dare l'impressione di avere a cuore le risorse pubbliche, senza sperperarle (in) doni tali da suscitare il malumore delle masse, quando prende i frutti del loro duro lavoro e fatica, per darne senza ritegno a cortigiane, stranieri e artigiani; dovrebbe invece rendere conto delle entrate e delle uscite, come peraltro alcuni tiranni hanno già fatto (in tal modo apparirebbe un amministratore di casa più che un tiranno; d'altra parte, non deve temere di finire in miseria, perché ha nelle sue mani l'intera città; anzi, a un tiranno che dovesse assentarsi dalla città, una tale condizione gioverebbe più che accumulare un tesoro e lasciarlo a casa, perché così i tesoriери sarebbero meno tentati di dare l'assalto al suo potere; e un tiranno che si assenta dalla sua città teme più i guardiani del tesoro che i cittadini: questi ultimi, infatti, lasciano la città insieme a lui mentre gli altri rimangono in città). Inoltre, un tiranno deve far vedere di raccogliere tasse e liturgie a vantaggio della pubblica economia, se si presentasse la necessità

1314 b

ποτε δεηθῇ χρῆσθαι πρὸς τοὺς πολεμικοὺς καιροὺς, ὅλως τε
 αὐτὸν παρασκευάζειν φύλακα καὶ ταμίαν ὡς κοινῶν ἀλλὰ
 μὴ ὡς ἰδίων· καὶ φαίνεσθαι μὴ χαλεπὸν ἀλλὰ σεμνόν,
 ἔτι δὲ τοιοῦτον ὥστε μὴ φοβεῖσθαι τοὺς ἐντυγχάνοντας
 20 ἀλλὰ μᾶλλον αἰδεῖσθαι· τούτου μέντοι τυγχάνειν οὐ ῥάδιον
 ὄντα εὐκαταφρόνητον, διὸ δεῖ καὶ μὴ τῶν ἄλλων ἀρετῶν
 ἐπιμέλειαν ποιῆται ἀλλὰ τῆς πολεμικῆς, καὶ δόξαν ἐμ-
 ποιεῖν περὶ αὐτοῦ τοιαύτην· ἔτι δὲ μὴ μόνον αὐτὸν φαί-
 νεσθαι μηδένα τῶν ἀρχομένων ὑβρίζοντα, μήτε νέον μήτε
 25 νέαν, ἀλλὰ μηδ' ἄλλον μηδένα τῶν περὶ αὐτόν, ὁμοίως
 δὲ καὶ τὰς οἰκείας ἔχειν γυναῖκας πρὸς τὰς ἄλλας, ὡς
 καὶ διὰ γυναικῶν ὕβρεις πολλαὶ τυραννίδες ἀπολώλασιν·
 περὶ τε τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς τούναντίον ποιεῖν
 ἢ νῦν τινες τῶν τυράννων ποιοῦσιν (οὐ γὰρ μόνον εὐθὺς
 30 ἔωθεν τοῦτο δρῶσιν, καὶ συνεχῶς πολλὰς ἡμέρας, ἀλλὰ
 καὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄλλοις βούλονται τοῦτο πράττοντες, ἵν'
 ὡς εὐδαίμονας καὶ μακαρίους θαυμάσωσιν), ἀλλὰ μάλιστα
 μὲν μετριάζειν τοῖς τοιούτοις, εἰ δὲ μή, τό γε φαίνεσθαι
 τοῖς ἄλλοις διαφεύγειν (οὔτε γὰρ εὐεπίθετος οὔτ' εὐκατα-
 35 φρόνητος ὁ νήφων, ἀλλ' ὁ μεθύων, οὐδ' ὁ ἄγρυπνος, ἀλλ'
 ὁ καθεύδων)· τούναντίον τε ποιητέον τῶν πάλαι λεχθέντων
 σχεδὸν πάντων (κατασκευάζειν γὰρ δεῖ καὶ κοσμεῖν τὴν
 πόλιν ὡς ἐπίτροπον ὄντα καὶ μὴ τύραννον)· ἔτι δὲ τὰ πρὸς
 τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως (ἡττόν τε
 40 γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων,
 1315 a ἢ δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φρον-
 τίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἡττον ὡς συμμάχους
 ἔχοντι καὶ τοὺς θεοὺς), δεῖ δὲ ἄνευ ἀβελτερίας φαίνεσθαι
 τοιοῦτον· τοὺς τε ἀγαθοὺς περὶ τι γιγνομένους τιμᾶν οὕτως
 5 ὥστε μὴ νομίζειν ἂν ποτε τιμηθῆναι μᾶλλον ὑπὸ τῶν πολι-
 τῶν αὐτονόμων ὄντων, καὶ τὰς μὲν τοιαύτας τιμὰς ἀπο-
 νέμειν αὐτόν, τὰς δὲ κολάσεις δι' ἐτέρων ἀρχόντων καὶ δικα-
 στηρίων. κοινὴ δὲ φυλακὴ πάσης μοναρχίας τὸ μηθένα
 ποιεῖν ἓνα μέγαν, ἀλλ' εἴπερ, πλείους (τηρήσουσι γὰρ ἀλλή-

di farne uso per eventi bellici; in ogni caso, deve apparire custode e tesoriere di risorse pubbliche, e non personali¹⁹⁴. Non deve mostrarsi duro, ma austero, perché in tal modo non sarà temuto da chi lo incontra, bensì rispettato; certo non è facile che consegua questo risultato una persona che incorre facilmente nel disprezzo, e pertanto è necessario che il tiranno, per quanto trascuri le altre virtù, dia importanza almeno a quella militare, e si guadagni una fama in questo campo¹⁹⁵. Oltre a ciò non solo dovrà far mostra di astenersi da ogni oltraggio verso i sudditi, fanciulli o fanciulle, ma lo stesso dovranno fare tutti quelli della sua cerchia e così pure le donne della sua casa nei confronti delle altre, perché numerose tirannidi sono finite malamente per intemperanze di donne¹⁹⁶. Per quanto riguarda i piaceri fisici, bisogna che i tiranni adottino un comportamento opposto a quello che ai nostri giorni alcuni di loro hanno (costoro non solo si danno ai piaceri fin dall'alba, per molti giorni di fila, ma ci tengono che gli altri vedano quello che fanno, per essere ammirati come uomini felici e beati). Al contrario, dovrebbero in primo luogo mettere un freno a tali piaceri, o per lo meno evitare che divengano di pubblico dominio (perché non è certo l'uomo sobrio e vigile che si espone alle critiche e al disprezzo, ma l'ubriaco e il torpido)¹⁹⁷. Insomma, è bene che il tiranno segua comportamenti antitetici rispetto a quasi tutti quelli appena descritti: deve allestire e abbellire la città come se fosse un amministratore e non un tiranno¹⁹⁸; nel culto degli dèi, deve sempre apparire particolarmente devoto (perché la gente ha meno paura di subire vessazioni da un capo di tal genere se lo ritiene timorato e rispettoso della divinità, e trama meno contro uno di cui pensa che può vantare anche gli dèi come alleati), e deve farlo senza per questo dare l'impressione di stolidità¹⁹⁹. Bisogna che renda i dovuti onori a chi eccelle in qualche campo, perché questi non si faccia l'idea che avrebbe goduto di maggior fama ad opera di cittadini liberi: anzi, dovrebbe lui stesso attribuire questi onori, delegando invece ad altre autorità e tribunali l'irrogazione delle pene²⁰⁰. Preoccupazione comune di tutti i regimi monocratici è quella di non favorire l'ascesa di un individuo ma, semmai, di molti insieme (per-

- 10 λους), ἐὰν δ' ἄρα τινὰ δέη ποιῆσαι μέγαν, μή τοι τό γε
 ἦθος θρασύν (ἐπιθετικώτατον γὰρ τὸ τοιοῦτον ἦθος περὶ
 πάσας τὰς πράξεις), καὶ τῆς δυνάμεώς τινα δοκῇ παρα-
 λύειν, ἐκ προσαγωγῆς τοῦτο δρᾶν καὶ μὴ πᾶσαν ἀθρόον
 ἀφαιρεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν. ἔτι δὲ πάσης μὲν ὕβρεως εἴρ-
 15 γεσθαι, παρὰ πάσας δὲ дуεῖν, τῆς τε εἰς τὰ σώματα κο-
 λάσεως καὶ τῆς εἰς τὴν ἡλικίαν. μάλιστα δὲ ταύτην ποιη-
 τέον τὴν εὐλάβειαν περὶ τοὺς φιλοτίμους· τὴν μὲν γὰρ εἰς
 τὰ χρήματα ὀλιγωρίαν οἱ φιλοχρήματοι φέρουσι βαρέως,
 τὴν δ' εἰς ἀτιμίαν οἱ τε φιλότιμοι καὶ οἱ ἐπιεικεῖς τῶν
 20 ἀνθρώπων. διόπερ ἢ μὴ χρῆσθαι δεῖ τοῖς τοιούτοις, ἢ τὰς
 μὲν κολάσεις πατρικῶς φαίνεσθαι ποιούμενον καὶ μὴ δι'
 ὀλιγωρίαν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἡλικίαν ὀμιλίας δι' ἐρωτικὰς
 αἰτίας ἀλλὰ μὴ δι' ἐξουσίαν, ὅλως δὲ τὰς δοκούσας ἀτι-
 μίας ἐξωνεῖσθαι μεῖζοσι τιμαῖς. τῶν δ' ἐπιχειρούντων ἐπὶ
 25 τὴν τοῦ σώματος διαφθοράν οὗτοι φοβερώτατοι καὶ δέονται
 πλείστης φυλακῆς ὅσοι μὴ προαιροῦνται περιποιεῖσθαι τὸ
 ζῆν διαφθεύραντες. διὸ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρί-
 ζεσθαι νομίζοντας ἢ αὐτοὺς ἢ ὧν κηδόμενοι τυγχάνουσιν·
 ἀφειδῶς γὰρ ἐαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες,
 30 καθάπερ καὶ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι
 θυμῷ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι. ἐπεὶ δ' αἱ πόλεις
 ἐκ δύο συνεστήκασιν μορίων, ἐκ τε τῶν ἀπόρων ἀνθρώπων
 καὶ τῶν εὐπόρων, μάλιστα μὲν ἀμφοτέρους ὑπολαμβάνειν
 δεῖ σώζεσθαι διὰ τὴν ἀρχήν, καὶ τοὺς ἐτέρους ὑπὸ τῶν ἐτέρων
 35 ἀδικεῖσθαι μηδέν, ὁπότεροι δ' ἂν ὧσι κρείττους, τούτους
 ἰδίους μάλιστα ποιεῖσθαι τῆς ἀρχῆς, ὥς, ἂν ὑπάρξῃ τοῦτο
 τοῖς πράγμασιν, οὔτε δούλων ἐλευθέρωσιν ἀνάγκη ποιεῖσθαι
 τὸν τύραννον οὔτε ὀπλων παραίρεσιν· ἱκανὸν γὰρ θάτερον
 μέρος πρὸς τῇ δυνάμει προστιθέμενον ὥστε κρείττους εἶναι

ché si controlleranno vicendevolmente); però, se proprio deve portare in alto uno, almeno che non abbia spirito combattivo (perché un'attitudine di tal genere lo renderebbe particolarmente disponibile ad ogni specie di azione aggressiva). Se poi si intende rimuovere qualcuno da una carica, è bene farlo gradatamente e non togliergli tutto il potere insieme²⁰¹. Il tiranno deve inoltre tenersi lontano da ogni forma di violenza, e soprattutto da queste due: le punizioni corporali e la violenza sui giovani. Una tale precauzione va adottata in particolare nei confronti di chi tiene al suo onore: infatti, come gli avari mal sopportano il disprezzo del loro denaro, così la gente per bene e attaccata al suo onore difficilmente sopporta di essere disonorata. Perciò il tiranno non deve usare questi mezzi – semmai assumere un atteggiamento paterno e non sprezzante quando infligge punizioni; e così pure, nelle relazioni amorose con i giovani, deve mostrarsi motivato da sentimenti affettuosi e non da prepotenza, e in genere deve compensare ciò che ha l'aria di un oltraggio con onori ancor più rilevanti. Fra coloro che attentano all'integrità fisica del tiranno, i più temibili e quelli contro cui si richiede una difesa più salda sono gli uomini che, pur di riuscire a ucciderlo, non fanno conto di mettere in salvo la loro vita. Per queste le maggiori precauzioni vanno prese nei confronti di chi ritiene vittima di violenza o sé stesso o qualcuno dei suoi cari. Coloro che si gettano in un'impresa spinti dalla passione non hanno riguardo per la propria incolumità: lo pensava anche Eraclito, quando diceva che non è facile combattere contro l'impulso, il quale è disposto a pagare a prezzo dell'anima²⁰². Poiché la città è divisa in due parti, quella dei cittadini ricchi e quella dei poveri, è necessario che ambedue si convincano che la loro sopravvivenza dipende in particolar modo da chi governa e impedisce che l'uno abbia a subir torto dall'altro. Soprattutto quelli che, appartenenti all'una o all'altra parte, sono più forti, saranno individualmente investiti del comando dal tiranno, in maniera tale che, una volta guadagnato il loro sostegno alla sua causa, egli non avrà più bisogno di liberare gli schiavi né di sequestrare le armi, perché, aggiungendo al proprio potere l'apporto di una delle due fazioni, potrà contare su

40 τῶν ἐπιτιθεμένων. περίεργον δὲ τὸ λέγειν καθ' ἕκαστον τῶν
 τοιούτων· ὁ γὰρ σκοπὸς φανερός, ὅτι δεῖ μὴ τυραννικὸν
 1315 b ἄλλ' οἰκονόμον καὶ βασιλικὸν εἶναι φαίνεσθαι τοῖς ἀρχο-
 μένοις καὶ μὴ σφετεριστὴν ἄλλ' ἐπίτροπον, καὶ τὰς μετριό-
 τητας τοῦ βίου διώκειν, μὴ τὰς ὑπερβολάς, ἔτι δὲ τοὺς μὲν
 γνωρίμους καθομιλεῖν, τοὺς δὲ πολλοὺς δημαγωγεῖν. ἐκ γὰρ
 5 τούτων ἀναγκαῖον οὐ μόνον τὴν ἀρχὴν εἶναι καλλίω καὶ
 ζηλωτοτέραν τῷ βελτιόνων ἄρχειν καὶ μὴ τεταπεινωμένων
 μηδὲ μισούμενον καὶ φοβούμενον διατελεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν
 ἀρχὴν εἶναι πολυχρονιωτέραν, ἔτι δ' αὐτὸν διακεῖσθαι
 κατὰ τὸ ἦθος ἥτοι καλῶς πρὸς ἀρετὴν ἢ ἡμίχρηστον ὄντα,
 10 καὶ μὴ πονηρὸν ἄλλ' ἡμιπόννηρον.

12. καίτοι πασῶν ὀλιγοχρονιώταται τῶν πολιτειῶν εἰσιν
 ὀλιγαρχία καὶ τυραννίς. πλεῖστον γὰρ ἐγένετο χρόνον ἢ
 περὶ Σικυῶνα τυραννίς, ἢ τῶν Ὀρθαγόρου παίδων καὶ αὐτοῦ
 Ὀρθαγόρου· ἔτη δ' αὕτη διέμεινεν ἑκατόν. τούτου δ' αἴτιον
 15 ὅτι τοῖς ἀρχομένοις ἐχρῶντο μετρίως καὶ πολλὰ τοῖς νό-
 μοις ἐδούλευον, καὶ διὰ τὸ πολεμικὸς γενέσθαι Κλεισθένης
 οὐκ ἦν εὐκαταφρόνητος, καὶ τὰ πολλὰ ταῖς ἐπιμελείαις
 ἐδημαγῶγουν. λέγεται γοῦν Κλεισθένης τὸν ἀποκρίναντα
 τῆς νίκης αὐτὸν ὥς ἐστεφάνωσεν· ἔνιοι δ' εἰκόνα φασὶν
 20 εἶναι τοῦ κρίναντος οὕτως τὸν ἀνδριάντα τὸν ἐν τῇ ἀγορᾷ
 καθήμενον. φασὶ δὲ καὶ Πεισίστρατον ὑπομεῖναι ποτε προσ-
 κληθέντα δίκην εἰς Ἄρειον πάγον. δευτέρα δὲ ἡ περὶ Κόριν-
 θον ἢ τῶν Κυψελιδῶν· καὶ γὰρ αὕτη διετέλεσεν ἔτη τρία
 καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξ μῆνας· Κύψελος μὲν γὰρ ἐτυράννη-
 25 σεν ἔτη τριάκοντα, Περίανδρος δὲ τετταράκοντα καὶ
 ἡμισυ, Ψαμμίτιχος δ' ὁ Γόργου τρία ἔτη. τὰ δ' αἴτια
 ταῦτά καὶ ταύτης· ὁ μὲν γὰρ Κύψελος δημαγωγὸς ἦν
 καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν διετέλεσεν ἀδορυφόρητος, Περίανδρος
 δ' ἐγένετο μὲν τυραννικός, ἀλλὰ πολεμικός. τρίτη δ' ἡ
 30 τῶν Πεισιστρατιδῶν Ἀθήνησιν. οὐκ ἐγένετο δὲ συνεχῆς· δις

una forza sufficiente a superare gli oppositori²⁰³. D'altra parte, quando sia ben chiaro l'obiettivo, non è neppure il caso di esaminare questi argomenti uno per uno: bisogna che il tiranno appaia ai sudditi non nella sua veste di tiranno ma di amministratore e di re, non di usurpatore ma di tutore; che faccia scelte di vita moderate, esenti da eccessi; che abbia buoni rapporti con la gente di riguardo, ma si attiri il favore del popolo. A queste condizioni necessariamente il tiranno realizzerà un governo non solo migliore, ma anche più invidiato, per il fatto di esercitarsi su cittadini eccellenti, e non su una folla di miserabili, e per non essere lui stesso continuamente oggetto di odio o di paura; e il suo governo durerà per lungo tempo. In più, assumerà nella sua persona atteggiamenti improntati alla virtù, se non del tutto almeno a metà, e non sarà completamente malvagio, ma solo per metà²⁰⁴.

12²⁰⁵. Di tutte le forme di costituzione, le meno durevoli sono, tuttavia, l'oligarchia e la tirannide. Quella che ebbe vita più lunga fu la tirannide degli Ortagoridi e dello stesso Ortagora a Sicione: essa si mantenne per cento anni, grazie al fatto che usarono il potere mostrando equilibrio verso i sudditi e osservando la maggior parte delle leggi; inoltre non era facile disprezzare Clistene, valente com'era nelle imprese di guerra; mostrandosi poi, in molte circostanze, attenti alle esigenze del popolo, essi se ne guadagnarono il favore. Si racconta che Clistene incoronasse di propria mano chi gli aveva negato la vittoria e, secondo alcuni, la statua di un uomo seduto collocata nella piazza rappresenta proprio le fattezze di quel giudice²⁰⁶. Dicono che anche Pisistrato accettasse di essere citato in giudizio di fronte all'Areopago. Al secondo posto, quanto a durata, viene la tirannide dei Cipselidi a Corinto che durò settantatré anni e sei mesi: Cipselo fu tiranno per trent'anni, Periandro per quarant'anni e mezzo, Psammético di Gorgo per tre. Le ragioni di questa longevità sono le stesse. Cipselo era amico del popolo e per tutto il suo governo fece a meno della guardia del corpo; Periandro assunse atteggiamenti tirannici, ma fu un abile generale²⁰⁷. Terza per durata è la tirannide dei Pisistratidi ad Atene, la quale però non fu continua perché Pisistrato durante il suo governo fu

- γὰρ ἔφυγε Πεισίστρατος τυραννῶν· ὥστ' ἐν ἔτεσι τριάκοντα
 καὶ τρισὶν ἑπτακαίδεκα ἔτη τούτων ἐτυράννησεν, ὀκτωκαί-
 δεκα δὲ οἱ παῖδες, ὥστε τὰ πάντα ἐγένετο ἔτη τριάκοντα
 καὶ πέντε. τῶν δὲ λοιπῶν ἡ περὶ Ἰέρωνα καὶ Γέλωνα περὶ
 35 Συρακούσας. ἔτη δ' οὐδ' αὕτη πολλὰ διέμεινεν, ἀλλὰ τὰ
 σύμπαντα δυεῖν δέοντα εἴκοσι· Γέλων μὲν γὰρ ἑπτὰ τυραν-
 νήσας τῷ ὀγδῶ τὸν βίον ἐτελεύτησεν, δέκα δ' Ἰέρων,
 Θρασύβουλος δὲ τῷ ἐνδεκάτῳ μηνὶ ἐξέπεσεν. αἱ δὲ πολλαὶ
 τῶν τυραννίδων ὀλιγοχρόνιαι πᾶσαι γεγόνασιν παντελῶς.
 40 τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς πολιτείας καὶ τὰ περὶ τὰς μο-
 ναρχίας, ἐξ ὧν τε φθείρονται καὶ πάλιν σώζονται, σχεδὸν
 1316 a εἴρηται περὶ πάντων. ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ λέγεται μὲν περὶ
 τῶν μεταβολῶν ὑπὸ τοῦ Σωκράτους, οὐ μέντοι λέγεται κα-
 λῶς. τῆς τε γὰρ ἀρίστης πολιτείας καὶ πρώτης οὕσης οὐ
 λέγει τὴν μεταβολὴν ἰδίως. φησὶ γὰρ αἴτιον εἶναι τὸ μὴ
 5 μένειν μὴθὲν ἀλλ' ἐν τινι περιόδῳ μεταβάλλειν, ἀρχὴν δ'
 εἶναι τούτων «ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεῖς δύο
 ἀρμονίας παρέχεται», λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος
 ἀριθμὸς τούτου γένηται στερεός, ὡς τῆς φύσεώς ποτε φούσης
 φαύλους καὶ κρείττους τῆς παιδείας, τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ
 10 λέγων ἴσως οὐ κακῶς (ἐνδέχεται γὰρ εἶναί τινας οὓς παι-
 δευθῆναι καὶ γενέσθαι σπουδαίους ἄνδρας ἀδύνατον), ἀλλ'
 αὕτη τί ἂν ἴδιος εἴη μεταβολὴ τῆς ὑπ' ἐκείνου λεγομένης
 ἀρίστης πολιτείας μᾶλλον ἢ τῶν ἄλλων πασῶν καὶ τῶν
 γιγνομένων πάντων; καὶ διὰ γε τοῦ χρόνου, δι' ὃν λέγει
 15 πάντα μεταβάλλειν, καὶ τὰ μὴ ἅμα ἀρξάμενα γίγνεσθαι
 ἅμα μεταβάλλει, οἷον εἰ τῇ προτέρᾳ ἡμέρᾳ ἐγένετο τῆς
 τροπῆς, ἅμα ἄρα μεταβάλλει; πρὸς δὲ τούτοις διὰ τίν' αἰτίαν
 ἐκ ταύτης εἰς τὴν Λακωνικὴν μεταβάλλει; πλεονάκεις γὰρ
 εἰς τὴν ἐναντίαν μεταβάλλουσι πᾶσαι αἱ πολιτεῖαι ἢ τὴν
 20 σύνεγγυς. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τῶν ἄλλων μετα-
 βολῶν. ἐκ γὰρ τῆς Λακωνικῆς, φησὶ, μεταβάλλει εἰς τὴν

costretto per due volte ad andare in esilio, sicché nel lasso di trentatré anni egli fu tiranno solo per diciassette anni, e i suoi figli per diciotto, per un totale di trentacinque anni²⁰⁸. Delle altre, la tirannide di Ierone e Gelone a Siracusa non si mantenne per molti anni, nel complesso non più di diciotto: Gelone governò per sette anni e nel corso dell'ottavo morì, Ierone fu tiranno per un decennio, e Trasibulo già nell'undicesimo mese di governo venne destituito²⁰⁹. Insomma, la maggioranza delle tirannidi è stata nel complesso di breve durata. A questo punto abbiamo quasi esaurito la trattazione delle cause di dissoluzione e conservazione relative alle costituzioni e alle monarchie. In verità, nella *Repubblica* Socrate parla
1316 a dei mutamenti politici, ma non nel modo dovuto²¹⁰, perché non discute il mutamento che è specifico della prima e migliore forma di governo. La sua tesi è che esso dipende dal fatto che nessuna cosa permane, ma in un tempo determinato deve mutare. Il principio di tale mutamento sarebbe in quelle realtà «il cui rapporto di base di quattro a tre, messo in relazione con cinque, dà luogo a due armonie», quando, a suo dire, il numero di questa funzione diventa solido, e cioè la natura in certi casi genera uomini stolti resistenti ad ogni educazione. Quel che dice Socrate forse non è senza fondamento (perché effettivamente è possibile che ci siano persone che non si riesce a educare e a rendere virtuose), ma per quale motivo tale trasformazione dovrebbe essere peculiare di quella forma di governo che lui stesso definisce ottima, piuttosto che di tutte le altre costituzioni, come anche di tutte le realtà soggette alla nascita? E il tempo, che a suo parere è causa di ogni mutamento, comporta che le cose non nate insieme mutino insieme? Ad esempio, una realtà che abbia visto la luce il giorno prima del cambiamento sarà coinvolta anch'essa nel mutamento²¹¹? Inoltre, per quale motivo l'evoluzione deve procedere proprio da questa costituzione verso la costituzione spartana, quando tutte le forme politiche si mutano il più delle volte nel loro contrario, piuttosto che in una forma simile? Del resto, lo stesso ragionamento vale per tutti gli altri tipi di evoluzione politica. Socrate, infatti, sostiene che dalla costituzione spartana si passa all'oligarchia, da questa alla democrazia, e

ὀλιγαρχίαν, ἐκ δὲ ταύτης εἰς δημοκρατίαν, εἰς τυραννίδα δὲ
 ἐκ δημοκρατίας. καίτοι καὶ ἀνάπαλιν μεταβάλλουσιν, οἷον
 ἐκ δήμου εἰς ὀλιγαρχίαν, καὶ μᾶλλον ἢ εἰς μοναρχίαν.
 25 ἔτι δὲ τυραννίδος οὐ λέγει οὕτ' εἰ ἔσται μεταβολὴ οὕτ'
 εἰ μὴ ἔσται, διὰ τίν' αἰτίαν καὶ εἰς ποίαν πολιτείαν. τούτου
 δ' αἴτιον ὅτι οὐ ῥαδίως ἂν εἶχε λέγειν· ἀόριστον γάρ,
 ἐπεὶ κατ' ἐκεῖνον δεῖ εἰς τὴν πρώτην καὶ τὴν ἀρίστην· οὕτω
 γάρ ἂν ἐγίνετο συνεχὲς καὶ κύκλος. ἀλλὰ μεταβάλλει καὶ
 30 εἰς τυραννίδα τυραννίς, ὥσπερ ἡ Σικυῶνος ἐκ τῆς Μύρωνος
 εἰς τὴν Κλεισθένους, καὶ εἰς ὀλιγαρχίαν, ὥσπερ ἡ ἐν Χαλ-
 κίδι ἡ Ἀντιλέοντος, καὶ εἰς δημοκρατίαν, ὥσπερ ἡ τῶν
 Γέλωνος ἐν Συρακούσαις, καὶ εἰς ἀριστοκρατίαν, ὥσπερ ἡ
 Χαρίλλου ἐν Λακεδαίμονι, καὶ ἐν Καρχηδόνι. καὶ εἰς τυ-
 35 ραννίδα μεταβάλλει ἐξ ὀλιγαρχίας, ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ
 σχεδὸν αἱ πλεῖσται τῶν ἀρχαίων, ἐν Λεοντίνοις εἰς τὴν
 Παναιτίου τυραννίδα καὶ ἐν Γέλᾳ εἰς τὴν Κλεάνδρου καὶ ἐν
 Ῥηγίῳ εἰς τὴν Ἀναξιλάου καὶ ἐν ἄλλαις πολλαῖς πόλεσιν
 ὡσαύτως. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ οἶεσθαι εἰς ὀλιγαρχίαν διὰ
 40 τοῦτο μεταβάλλειν ὅτι φιλοχρήματοι καὶ χρηματισταὶ οἱ
 1316 b ἐν ταῖς ἀρχαῖς, ἀλλ' οὐχ ὅτι οἱ πολὺ ὑπερέχοντες ταῖς
 οὐσίαις οὐ δίκαιον οἶονται εἶναι ἴσον μετέχειν τῆς πόλεως
 τοὺς κεκτημένους μὴθὲν τοῖς κεκτημένοις· ἐν πολλαῖς τε
 ὀλιγαρχίαις οὐκ ἐξέσσι χρηματίζεσθαι, ἀλλὰ νόμοι εἰσὶν οἱ
 5 κωλύοντες, ἐν Καρχηδόνι δὲ δημοκρατουμένη χρηματίζον-
 ται καὶ οὐπω μεταβεβλήκασιν. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ φάναι
 δύο πόλεις εἶναι τὴν ὀλιγαρχικὴν, πλουσίων καὶ πενήτων.
 τί γὰρ αὕτη μᾶλλον τῆς Λακωνικῆς πέπονθεν ἢ ὁποιασοῦν
 ἄλλης, οὐ μὴ πάντες κέκτηνται ἴσα ἢ μὴ πάντες ὁμοίως
 10 εἰσὶν ἀγαθοὶ ἄνδρες; οὐδενὸς δὲ πενεστέρου γενομένου ἢ πρό-
 τερον οὐδὲν ἤττον μεταβάλλουσιν εἰς δῆμον ἐξ ὀλιγαρχίας, ἂν
 γένωνται πλείους οἱ ἄποροι, καὶ ἐκ δήμου εἰς ὀλιγαρχίαν,

dalla democrazia alla tirannide. Ci sono però anche evoluzioni che muovono in senso contrario, come ad esempio dalla democrazia all'oligarchia e, meno frequentemente, alla monarchia. Della tirannide, tuttavia, Socrate non precisa se essa subirà un'evoluzione e, qualora questa si realizzi, per quale motivo avvenga e verso quale forma di governo. La causa di ciò è che avrebbe avuto non poche difficoltà a dare una spiegazione, considerato che è un punto non determinabile, perché, stando ai suoi principî, dalla tirannide si sarebbe dovuto passare alla prima e migliore costituzione: in tal modo infatti si avrebbe la continuità e la ciclicità degli eventi. Invece una tirannide può finire in un'altra tirannide (come accadde a Siracusa, dove si passò dalla tirannide di Milone a quella di Clistene), oppure in un'oligarchia (così è avvenuto a Calcide con la tirannide di Antileone), o in una democrazia (come è stato per la tirannide della dinastia di Gelone a Siracusa), o in un'aristocrazia (come la tirannide di Carillo a Sparta o quella che ci fu a Cartagine). Si può passare anche da un'oligarchia a una tirannide, come è avvenuto in Sicilia alla maggior parte delle antiche oligarchie: a Leontini l'oligarchia si è trasformata nella tirannide di Panezio, a Gela in quella di Cleandro e a Reggio in quella di Anassilao; e similmente in molte altre città²¹². Non c'è neanche ragione di credere che si verifichi una trasformazione in senso oligarchico perché gli uomini al potere diventano avidi e ricchi, e non perché i detentori dei più grandi patrimoni non ritengono giusto che i possidenti e i nullatenenti condividano uguale potere politico. In molte oligarchie non è lecito accumulare ricchezza perché ci sono leggi che ne fanno divieto, mentre a Cartagine, che è una democrazia, prosperano gli affari e la costituzione non è ancora mutata²¹³. Ugualmente illogico è sostenere che l'oligarchia sia composta di due città: quella dei ricchi e quella dei poveri. Per quale motivo ciò dovrebbe valere per questa costituzione più che per quella spartana o per una qualunque altra, dove non tutti hanno le medesime ricchezze o non tutti condividono lo stesso livello di nobiltà? Anche se nessun cittadino diventa più povero di prima, nondimeno le oligarchie evolvono in democrazie, se i poveri aumentano di numero, e invece le democra-

1316 b

ἐὰν κρεῖττον ᾖ τοῦ πλήθους τὸ εὖπορον καὶ οἱ μὲν ἀμελῶ-
 σιν οἱ δὲ προσέχωσι τὸν νοῦν. πολλῶν τε οὐσῶν αἰτιῶν δι'
 15 ὧν γίνονται αἱ μεταβολαί, οὐ λέγει ἀλλ' (ἤ) μίαν, ὅτι ἀσωτευ-
 ὄμενοι (καὶ) κατατοκιζόμενοι γίνονται πένητες, ὡς ἐξ ἀρχῆς
 πλουσίων ὄντων πάντων ἢ τῶν πλείστων. τοῦτο δ' ἐστὶ ψευ-
 δος· ἀλλ' ὅταν μὲν τῶν ἡγεμόνων τινὲς ἀπολέσωσι τὰς
 οὐσίας, καινοτομοῦσιν, ὅταν δὲ τῶν ἄλλων, οὐθὲν γίγνεται
 20 δεινόν, καὶ μεταβάλλουσιν οὐθὲν μᾶλλον οὐδὲ τότε εἰς δῆμον
 ἢ εἰς ἄλλην πολιτείαν. ἔτι δὲ καὶ τιμῶν μὴ μετέχωσιν,
 καὶ ἀδικῶνται ἢ ὑβρίζονται, στασιάζουσι καὶ μεταβάλλουσι
 τὰς πολιτείας, καὶ μὴ καταδαπανήσωσι τὴν οὐσίαν, διὰ τὸ
 ἐξεῖναι ὃ τι αὐτοὺς βούλονται ποιεῖν· οὐ αἰτίαν τὴν ἄγαν ἐλευθε-
 25 ρίαν εἶναί φησιν. πλειόνων δ' οὐσῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ δημο-
 κρατιῶν, ὡς μιᾶς οὔσης ἑκατέρως λέγει τὰς μεταβολὰς
 ὁ Σωκράτης.

zie divengono oligarchie se la parte ricca della città è più forte della massa del popolo, e quest'ultima trascura la politica mentre gli altri vi prestano attenzione. Per quanto la trasformazione delle costituzioni dipenda da molte cause, Socrate non ne menziona (che) una, riconducibile al fatto che si diventa poveri per effetto della prodigalità (e) dell'usura, come se all'origine tutti o la gran parte fossero ricchi. Questo non è vero, perché, quando sono degli uomini di potere a perdere le loro sostanze, allora divengono dei sovversivi; quando invece sono gli altri, non succede nulla di terribile e non si verifica alcun cambiamento né verso la democrazia né verso una qualsiasi altra forma costituzionale. E poi l'insorgere dei cittadini e il sovvertimento dei regimi avvengono come reazione all'essere esclusi dal governo, alle ingiustizie e alle violenze subite, anche se non hanno dissipato le loro sostanze, perché potevano fare quello che volevano, a causa – dice Socrate – dell'eccessiva libertà di cui godevano²¹⁴. Ma le democrazie e le oligarchie sono di tante specie: eppure Socrate parla dei loro cambiamenti come se l'una e l'altra fossero di un unico tipo²¹⁵.

Ζ

1. πόσαι μὲν οὖν διαφοραὶ καὶ τίνες τοῦ τε βουλευτικοῦ
 καὶ κυρίου τῆς πολιτείας καὶ τῆς περὶ τὰς ἀρχὰς τάξεως
 καὶ περὶ δικαστηρίων, καὶ ποία πρὸς ποίαν συντέτακται
 πολιτείαν, ἔτι δὲ περὶ φθορᾶς τε καὶ σωτηρίας τῶν πολι-
 35 τειῶν, ἐκ ποίων τε γίνεται καὶ διὰ τίνας αἰτίας, εἴρηται
 πρότερον· ἐπεὶ δὲ τετύχηκεν εἶδη πλείω δημοκρατίας ὄντα
 καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως πολιτειῶν, ἅμα τε περὶ ἐκείνων εἴ-
 τι λοιπόν, οὐ χεῖρον ἐπισκέψασθαι, καὶ τὸν οἰκεῖον καὶ
 τὸν συμφέροντα τρόπον ἀποδοῦναι πρὸς ἐκάστην. ἔτι δὲ καὶ
 40 τὰς συναγωγὰς αὐτῶν τῶν εἰρημένων ἐπισκεπτέον πάντων
 1317* τῶν τρόπων· ταῦτα γὰρ συνδυαζόμενα ποιεῖ τὰς πολιτείας
 ἐπαλλάττειν, ὥστε ἀριστοκρατίας τε ὀλιγαρχικὰς εἶναι καὶ
 πολιτείας δημοκρατικωτέρας. λέγω δὲ τοὺς συνδυασμοὺς
 οὓς δεῖ μὲν ἐπισκοπεῖν, οὐκ ἐσκεμμένοι δ' εἰσὶ νῦν, οἷον ἂν
 5 τὸ μὲν βουλευόμενον καὶ τὸ περὶ τὰς ἀρχαιρεσίας ὀλιγαρ-
 χικῶς ἢ συντεταγμένον, τὰ δὲ περὶ τὰ δικαστήρια ἀριστο-
 κρατικῶς, ἢ ταῦτα μὲν καὶ τὸ περὶ τὸ βουλευόμενον ὀλιγαρ-
 χικῶς, ἀριστοκρατικῶς δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχαιρεσίας, ἢ
 κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον μὴ πάντα συντεθῇ τὰ τῆς πολιτείας
 10 οἰκεῖα. ποία μὲν οὖν δημοκρατία πρὸς ποίαν ἀρμότ-

LIBRO VI

1¹. Nella parte precedente, abbiamo trattato del numero e dei tipi di differenze pertinenti alla funzione deliberativa e sovrana dello Stato, del sistema delle magistrature e degli uffici giudiziari, e di quale forma si addica a una certa costituzione o a un'altra; oltre a ciò, del dissolversi e del consolidarsi delle costituzioni, da quali condizioni ciò sia prodotto e per effetto di quali cause. Tuttavia, considerato che si danno più forme di democrazia, e lo stesso si può dire delle altre costituzioni, non sarebbe una cattiva idea, ad un tempo, esaminare se si è omissso qualcosa riguardo ad esse e presentare quella forma di organizzazione che sia appropriata e vantaggiosa per ciascuna. Ma, oltre a ciò, bisognerebbe riflettere sulla combinazione reciproca dei tipi di governo trattati in tutte le loro forme, perché questi, quando si associano l'uno all'altro, fanno sì che le costituzioni si incrocino fra loro, in modo da avere aristocrazie oligarchiche, oppure regimi costituzionali con accentuati caratteri democratici. Intendo dire che l'obiettivo della nostra ricerca dovranno essere i regimi ibridi, che finora non abbiamo considerato, come ad esempio quelli in cui gli organi deliberanti e l'elezione dei magistrati sono realizzati secondo i criteri dell'oligarchia, mentre i tribunali hanno una composizione di ispirazione aristocratica; oppure quelli che hanno tribunali e uffici deliberativi improntati a principî oligarchici e le elezioni dei magistrati improntate a principî aristocratici. Dovranno anche essere studiati i regimi che sono costituiti in un altro modo, dove cioè non tutte le funzioni siano corrispondenti alla loro costituzione. In precedenza abbiamo detto quale specie di democrazia vada bene per una certa città, e così

1317 a

τει πόλιν, ὡσαύτως δὲ καὶ ποία τῶν ὀλιγαρχιῶν ποίῳ
 πλήθει, καὶ τῶν λοιπῶν δὲ πολιτειῶν τίς συμφέρει τίσιν,
 εἴρηται πρότερον· ὅμως δ' (ἐπεὶ) δεῖ γενέσθαι δῆλον μὴ μόνον
 ποία τούτων τῶν πολιτειῶν ἀρίστη ταῖς πόλεσιν, ἀλλὰ καὶ
 15 πῶς δεῖ κατασκευάζειν καὶ ταύτας καὶ τὰς ἄλλας, ἐπ-
 ἔλθωμεν συντόμως. καὶ πρῶτον περὶ δημοκρατίας εἵπωμεν·
 ἅμα γὰρ καὶ περὶ τῆς ἀντικειμένης πολιτείας φανερόν,
 αὕτη δ' ἐστὶν ἣν καλοῦσιν τινες ὀλιγαρχίαν. ληπτέον δὲ
 πρὸς ταύτην τὴν μέθοδον πάντα τὰ δημοτικὰ καὶ τὰ δοκοῦντα
 20 ταῖς δημοκρατίαις ἀκολουθεῖν· ἐκ γὰρ τούτων συντιθε-
 μένων τὰ τῆς δημοκρατίας εἶδη γίνεσθαι συμβαίνει, καὶ
 πλείους δημοκρατίας μιᾶς εἶναι καὶ διαφόρους. δύο γὰρ
 εἰσιν αἰτίαι δι' ἃς περ αἱ δημοκρατίαι πλείους εἰσὶ, πρῶτον
 μὲν ἡ λεχθεῖσα πρότερον, ὅτι διάφοροι οἱ δῆμοι (γίνεται
 25 γὰρ τὸ μὲν γεωργικὸν πλῆθος, τὸ δὲ βάναισον καὶ θητι-
 κόν· ὣν τοῦ πρώτου τῷ δευτέρῳ προσλαμβάνομένου, καὶ τοῦ
 τρίτου πάλιν τοῖς ἀμφοτέροις, οὐ μόνον διαφέρει τῷ βελτίῳ
 καὶ χεῖρῳ γίνεσθαι τὴν δημοκρατίαν, ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ
 τὴν αὐτήν), δευτέρα δὲ περὶ ἧς νῦν λέγομεν. τὰ γὰρ ταῖς
 30 δημοκρατίαις ἀκολουθοῦντα καὶ δοκοῦντ' εἶναι τῆς πολιτείας
 οἰκεῖα ταύτης ποιεῖ συντιθέμενα τὰς δημοκρατίας ἑτέρας·
 τῇ μὲν γὰρ ἐλάττω, τῇ δ' ἀκολουθήσει πλείονα, τῇ δ'
 ἅπαντα αὐτά. χρήσιμον δ' ἕκαστον αὐτῶν γνωρίζειν πρὸς
 τε τὸ κατασκευάζειν ἣν ἂν τις αὐτῶν τύχῃ βουλόμενος,
 35 καὶ πρὸς τὰς διορθώσεις. ζητοῦσι μὲν γὰρ οἱ τὰς πολιτείας
 καθιστάντες ἅπαντα τὰ οἰκεῖα συναγαγεῖν πρὸς τὴν ὑπό-
 θεσιν, ἁμαρτάνουσι δὲ τοῦτο ποιοῦντες, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ
 τὰς φθορὰς καὶ τὰς σωτηρίας τῶν πολιτειῶν εἴρηται πρότερον.
 νυνὶ δὲ τὰ ἀξιώματα καὶ τὰ ἥθη καὶ ὧν ἐφίενται λέγωμεν.
 40 2. ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευ-
 θερία (τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασιν, ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτείᾳ
 1317 b ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας· τούτου γὰρ στοχάζεσθαι φασι
 πᾶσαν δημοκρατίαν)· ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρ-

pure quale tipo di oligarchia sia confacente a una determinata popolazione e, delle altre costituzioni, quale sia idonea a una popolazione piuttosto che a un'altra. (Poiché) però si deve mettere in luce non solo quale di queste costituzioni sia la migliore per le città, ma anche come dev'essere l'organizzazione tanto di queste quanto delle altre, consideriamo brevemente questo tema. Incominciamo a trattare della democrazia perché, parlando di essa, nello stesso tempo si chiarirà anche il suo opposto, quella che alcuni chiamano costituzione oligarchica². Ai fini di tale indagine, dovremo occuparci di tutti gli aspetti di carattere popolare e di quelli all'apparenza attinenti alla democrazia, dalla cui combinazione dipende tanto l'esistenza dei tipi di democrazia, quanto il fatto che le forme di democrazia sono più d'una e fra loro differenti. Infatti, i motivi per cui esistono parecchie democrazie sono due: del primo abbiamo già parlato in precedenza, ed è che i popoli sono diversi (perché la popolazione è composta da agricoltori, operai e salariati e, se ai primi si aggiungono i secondi, e a questi due si aggiungono i terzi, non solo la democrazia cambierà in meglio o in peggio, ma non sarà neanche più la stessa); del secondo trattiamo invece ora. I caratteri che si accompagnano alle democrazie e che sembrano essere specifici di questa costituzione, a seconda di come si combinano, danno luogo a democrazie diverse: una avrà un numero minore di questi caratteri, una ne avrà di più e una li avrà tutti. Pertanto, sarebbe utile conoscere ciascuno di essi, per dare corpo alla costituzione che si vuole, oppure per migliorare quelle che ci sono già. Chi si accinge a fondare uno stato cerca di mettere insieme tutte le proprietà confacenti al suo principio originale, ma così facendo sbaglia, come abbiamo detto trattando di ciò che rovina e di ciò che preserva le costituzioni. Ora parliamo degli assiomi, dei costumi e degli obiettivi delle democrazie³.

2⁴. Il principio fondamentale della costituzione democratica è la libertà (alcuni sogliono, infatti, affermare che solo in questa forma di costituzione si condivide la libertà, la quale, dicono, è l'ideale di ogni democrazia). Una delle caratteristiche della libertà è che le medesime persone a turno obbediscono e comandano. Il giusto, 1317 b

χεσθαι καὶ ἄρχειν. καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ
 ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, τούτου δ'
 5 ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὃ τι
 ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι
 τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν·
 ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς
 ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γάρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς
 10 πλείοσι δόξαν. ἐν μὲν οὖν τῆς ἐλευθερίας σημεῖον τοῦτο, ὃν
 τίθενται πάντες οἱ δημοτικοὶ τῆς πολιτείας ὅρον· ἐν δὲ τὸ
 ζῆν ὡς βούλεται τις. τοῦτο γὰρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναι
 φασιν, εἴπερ τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται. τῆς
 μὲν οὖν δημοκρατίας ὅρος οὗτος δεύτερος· ἐντεῦθεν δ' ἐλή-
 15 λυθε τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηθενός, εἰ δὲ
 μὴ, κατὰ μέρος, καὶ συμβάλλεται ταύτῃ πρὸς τὴν ἐλευθε-
 ρίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον. τούτων δ' ὑποκειμένων καὶ τοι-
 αύτης οὔσης τῆς ἀρχῆς τὰ τοιαῦτα δημοτικά· τὸ αἰρεῖσθαι
 τὰς ἀρχὰς πάντας ἐκ πάντων, τὸ ἄρχειν πάντας μὲν
 20 ἐκάστου ἕκαστον δ' ἐν μέρει πάντων, τὸ κληρωτάς εἶναι τὰς
 ἀρχὰς ἢ πάσας ἢ ὅσαι μὴ ἐμπειρίας δέονται καὶ τέχνης,
 τὸ μὴ ἀπὸ τιμῆματος μηθενός εἶναι τὰς ἀρχὰς ἢ ὅτι μικρο-
 τάτου, τὸ μὴ δις τὸν αὐτὸν ἄρχειν μηδεμίαν ἢ ὀλιγάκις
 ἢ ὀλίγας ἔξω τῶν κατὰ πόλεμον, τὸ ὀλιγοχρονίους εἶναι τὰς
 25 ἀρχὰς ἢ πάσας ἢ ὅσας ἐνδέχεται, τὸ δικάζειν πάντας
 καὶ ἐκ πάντων, καὶ περὶ πάντων, ἢ περὶ τῶν πλείστων καὶ
 τῶν μεγίστων καὶ τῶν κυριωτάτων, οἷον περὶ εὐθυνῶν καὶ
 πολιτείας καὶ τῶν ἰδίων συναλλαγμάτων, τὸ τὴν ἐκκλη-
 σίαν κυρίαν εἶναι πάντων ἢ τῶν μεγίστων, ἀρχὴν δὲ μηδεμίαν
 30 μηθενός ἢ ὅτι ὀλιγίστων κυρίαν (τῶν δ' ἀρχῶν δημοτι-
 κώτατον βουλή, ὅπου μὴ μισθοῦ εὐπορία πᾶσιν· ἐνταῦθα
 γὰρ ἀφαιροῦνται καὶ ταύτης τῆς ἀρχῆς τὴν δύναμιν· εἰς
 αὐτὸν γὰρ ἀνάγει τὰς κρίσεις πάσας ὁ δῆμος εὐπορῶν

infatti, secondo la democrazia, è avere l'uguale degli altri, ma in ragione del numero e non del valore, per cui, se vige una tale giustizia, il potere toccherà necessariamente alla massa, e l'opinione della maggioranza sarà il fine e il giusto. Sostengono che ciascuno dei cittadini deve avere l'uguale degli altri, di modo che nelle democrazie capita che i poveri abbiano maggior potere dei ricchi, perché sono più numerosi e l'opinione della maggioranza è dominante. Questo è dunque un segno della libertà che tutti i democratici considererebbero come definitorio della democrazia; un altro potrebbe essere vivere come si vuole. Si afferma, infatti, che questo è un effetto della libertà, considerato che è proprio di chi è in stato di soggezione non vivere come vuole. Questa è la seconda definizione della libertà, dalla quale è venuta la volontà di non assoggettarsi al comando altrui o, per lo meno, farlo secondo un avvicendamento di ruoli, il che, effettivamente, contribuisce a una libertà egualitaria⁵. Una volta stabiliti questi principî e costituita una tale forma di governo, democratici sono i seguenti ordinamenti: tutte le cariche sono scelte fra tutti i cittadini; tutti, a turno, comandano su ciascuno e ciascuno su tutti; si estrae a sorte ogni carica, o per lo meno quelle che non richiedono esperienze o competenze specifiche; nessuna carica è affidata per censo, o tutt'al più è attribuita secondo un censo minimo; è fatto divieto di ricoprire una carica due volte, o in casi rari e per poche di esse, escluse quelle di carattere militare; i mandati politici devono essere di breve durata, o tutti o quelli per cui ciò è possibile; tutti, scelti fra tutti, sono ammessi all'esercizio della giustizia in qualsiasi materia, o per lo meno nella maggior parte dei casi o nei più importanti e determinanti, quali il rendiconto dei pubblici ufficiali, i provvedimenti sulla costituzione e i contratti privati; l'assemblea del popolo ha potere sovrano su ogni decisione o sulle più rilevanti; nessun altro ufficio ha potere sovrano su nessuna questione, o su pochissime (fra le istituzioni politiche, la più popolare è il Consiglio, dove non si dispone di ricche indennità per tutti, perché, quando ciò si verificasse, si sottrarrebbe potere anche a questa istituzione, dal momento che il popolo, divenuto benestante grazie a tali sovvenzioni, avoca a sé ogni

μισθοῦ, καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ πρὸ
 35 ταύτης), ἔπειτα τὸ μισθοφορεῖν μάλιστα μὲν πάντας, ἐκ-
 κλησίαν δικαστήρια ἄρχας, εἰ δὲ μή, τὰς ἄρχας καὶ τὰ
 δικαστήρια καὶ (τὴν) βουλὴν καὶ τὰς ἐκκλησίας τὰς κυρίας, ἣ
 τῶν ἄρχῶν ἅς ἀνάγκη συσσιτεῖν μετ' ἀλλήλων. ἔτι ἐπειδὴ
 ὀλιγαρχία καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ παιδείᾳ ὀρίζεται,
 40 τὰ δημοτικὰ δοκεῖ τάναντία τούτων εἶναι, ἀγένεια πενία
 βαναυσία· ἔτι δὲ τῶν ἄρχῶν τὸ μηδεμίαν αἰδιδιον εἶναι,
 1318 a ἐὰν δέ τις καταλειφθῇ ἐξ ἀρχαίας μεταβολῆς, τό γε περι-
 αιρεῖσθαι τὴν δύναμιν αὐτῆς καὶ ἐξ αἰρετῶν κληρωτοὺς
 ποιεῖν. τὰ μὲν οὖν κοινὰ ταῖς δημοκρατίαις ταῦτ' ἐστὶ· συμ-
 βαίνει δ' ἐκ τοῦ δικαίου τοῦ ὁμολογουμένου εἶναι δημοκρα-
 5 τικοῦ (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον ἔχειν ἅπαντας κατ' ἀριθμόν) ἢ μά-
 λιστ' εἶναι δοκοῦσα δημοκρατία καὶ δῆμος. ἴσον γὰρ τὸ
 μῆθὲν μᾶλλον ἄρχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μῆδὲ
 κυρίους εἶναι μόνους ἀλλὰ πάντας ἐξ ἴσου κατ' ἀριθμόν·
 οὕτω γὰρ ἂν ὑπάρχειν νομίζοιεν τὴν τ' ἰσότητα τῇ πολιτείᾳ
 10 καὶ τὴν ἐλευθερίαν.

3. τὸ δὲ μετὰ τοῦτο ἀπορεῖται πῶς ἔξουσι τὸ ἴσον, πότε-
 ρον δεῖ τὰ τιμήματα διελεῖν χιλίοις τὰ τῶν πεντακοσί-
 ων καὶ τοὺς χιλίους ἴσον δύνασθαι τοῖς πεντακοσίοις, ἢ
 οὐχ οὕτω δεῖ τιθέναι τὴν κατὰ τοῦτο ἰσότητα, ἀλλὰ διελεῖν
 15 μὲν οὕτως, ἔπειτα ἐκ τῶν πεντακοσίων ἴσους λαβόντα καὶ
 ἐκ τῶν χιλίων, τούτους κυρίους εἶναι τῶν αἰρέσεων καὶ τῶν
 δικαστηρίων. πότερον οὖν αὕτη ἢ πολιτεία δικαιοτάτη κατὰ
 τὸ δημοτικὸν δίκαιον, ἢ μᾶλλον ἢ κατὰ τὸ πλῆθος; φασὶ
 γὰρ οἱ δημοτικοὶ τοῦτο δίκαιον ὅτι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσιν,
 20 οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ ὅτι ἂν δόξῃ τῇ πλείονι οὐσίᾳ· κατὰ
 πλῆθος γὰρ οὐσίας φασὶ κρίνεσθαι δεῖν. ἔχει δ' ἀμφοτέρω
 ἀνισότητα καὶ ἀδικίαν· εἰ μὲν γὰρ ὅτι ἂν οἱ ὀλίγοι, τυ-
 ραννίς (καὶ γὰρ ἐὰν εἷς ἔχῃ πλείω τῶν ἄλλων εὐπόρων,

decisione, come già si affermava nella trattazione precedente); c'è una remunerazione garantita preferibilmente per tutti gli uffici – assemblea, tribunali e cariche pubbliche – o, quanto meno, per le cariche pubbliche, i tribunali, (il) Consiglio e le assemblee principali, o per i pubblici uffici i cui responsabili sono tenuti a riunirsi insieme nelle mense comuni. Inoltre, poiché l'oligarchia si caratterizza per la nobiltà di nascita, la ricchezza e l'educazione, ciò che si ispira alla democrazia vuol essere il contrario di questo: bassa origine, povertà e grossolanità. Infine, è un principio di democrazia che nessuna carica possa essere perpetua e, se per caso qualcuna si è salva- 1318 a
 ta dai precedenti rivolgimenti, se ne ridimensiona il potere, trasformandola da elettiva in sorteggiata. Questi sono dunque gli elementi comuni delle democrazie, mentre dalla giustizia che abitualmente si riconosce nelle democrazie (che tutti abbiano l'uguale secondo il numero) risulta quella che appare la massima espressione della democrazia e del governo popolare. L'uguaglianza consiste nel fatto che i poveri non dominino sui ricchi, né siano gli unici con potere sovrano, ma che tutti ne abbiano in ugual misura e in proporzione al numero. A tali condizioni si potrebbero considerare inerenti alla costituzione tanto l'uguaglianza politica quanto la libertà⁶.

3⁷. Dopo di ciò si pone il problema di come realizzare l'uguaglianza: bisogna dividere il censo in modo tale che quello di cinquecento sia pari a quello di mille, cosicché questi mille abbiano lo stesso potere dei cinquecento? Oppure questo tipo di uguaglianza non va bene, e invece, pur partendo dalla medesima divisione, si deve prendere lo stesso numero di rappresentanti dai cinquecento e dai mille e farne i responsabili delle elezioni e dei tribunali? È questa la costituzione più equa secondo i parametri della giustizia democratica, oppure è quella basata sulla quantità? I democratici sostengono che è giusto quello che approvano i più, invece per gli oligarchici è giusto quello che approva chi ha maggiori sostanze, perché, dicono, bisogna decidere in base alla quantità delle ricchezze. In verità, l'una e l'altra soluzione portano a conseguenze contrarie all'uguaglianza e alla giustizia: se il giusto è quello dei pochi, è una tirannide (effettivamente se uno avesse più di tutti gli al-

κατὰ τὸ ὀλιγαρχικὸν δίκαιον ἄρχειν δίκαιος μόνος), εἰ
 25 δ' ὅ τι ἂν οἱ πλείους κατ' ἀριθμὸν, ἀδικήσουσι δημεύοντες τὰ
 τῶν πλουσίων καὶ ἐλαττόνων, καθάπερ εἴρηται πρότερον.
 τίς ἂν οὖν εἴη ἰσότης ἣν ὁμολογήσουσιν ἀμφοτέροι, σκεπτέον
 ἐξ ὧν ὀρίζονται δικαίων ἀμφοτέροι. λέγουσι γὰρ ὡς ὅ τι
 ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι τῶν πολιτῶν, τοῦτ' εἶναι δεῖ κύριον.
 30 ἔστω δὴ τοῦτο, μὴ μέντοι πάντως, ἀλλ' ἐπειδὴ δύο μέρη
 τετύχηκεν ἐξ ὧν ἡ πόλις, πλούσιοι καὶ πένητες, ὅ τι ἂν
 ἀμφοτέροις δόξῃ ἢ τοῖς πλείοσι, τοῦτο κύριον ἔστω, ἔαν δὲ
 τάναντία δόξῃ, ὅ τι ἂν οἱ πλείους καὶ ὧν τὸ τίμημα πλεῖον
 οἶον, εἰ οἱ μὲν δέκα οἱ δὲ εἴκοσιν, ἔδοξε δὲ τῶν μὲν πλουσίων
 35 τοῖς ἐξ τῶν δ' ἀπορωτέρων τοῖς πεντεκαίδεκα, προσγεγέ-
 νηται τοῖς μὲν πένησι τέτταρες τῶν πλουσίων, τοῖς δὲ πλου-
 σίοις πέντε τῶν πενήτων· ὁποτέρων οὖν τὸ τίμημα ὑπερτείνει
 συναριθμουμένων ἀμφοτέρων ἑκατέροις, τοῦτο κύριον. ἔαν δὲ
 ἴσοι συμπίσωσι, κοινὴν εἶναι ταύτην νομιστέον ἀπορίαν ὥσπερ
 40 νῦν ἔαν δίχα ἢ ἐκκλησία γένηται ἢ τὸ δικαστήριον· ἢ
 1318 b γὰρ ἀποκληρωτέον ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον ποιητέον. ἀλλὰ περὶ
 μὲν τοῦ ἴσου καὶ τοῦ δικαίου, καὶ ἢ πάνυ χαλεπὸν εὐρεῖν
 τὴν ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν, ὅμως ῥᾶον τυχεῖν ἢ συμπεῖσαι
 τοὺς δυναμένους πλεονεκτεῖν· αἰεὶ γὰρ ζητοῦσι τὸ ἴσον καὶ τὸ
 5 δίκαιον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν.

4. δημοκρατιῶν δ' οὐσῶν τεττάρων βελτίστη μὲν ἡ πρώτη
 τάξει, καθάπερ ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐλέχθη λόγοις· ἔστι δὲ
 καὶ ἀρχαιοτάτη πασῶν αὕτη. λέγω δὲ πρῶτην ὥσπερ ἂν
 τις διέλοι τοὺς δήμους. βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός
 10 ἔστιν, ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῇ τὸ
 πλῆθος ἀπὸ γεωργίας ἢ νομῆς. διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολ-

tri ricchi, secondo il criterio della giustizia oligarchica, il comando spetterebbe a lui solo); se invece è quello della maggioranza numerica dei cittadini, questi commetteranno ingiustizie, confiscando i beni dei ricchi, che sono in numero minore, come già si è detto⁸. Bisogna dunque ricercare quale sia l'uguaglianza su cui concordano ambedue, partendo dai principî con cui gli uni e gli altri definiscono la giustizia. Essi dicono che l'opinione della maggioranza dei cittadini deve essere vincolante: sia pure così, ma non è un criterio assoluto. Poiché due sono le parti di cui la città è costituita, i ricchi e i poveri, dovrebbero avere potere vincolante le decisioni di ambedue, o per lo meno della maggioranza che si forma da ambedue; nel caso, però, che le posizioni siano opposte, devono prevalere le scelte di quelli che sono in maggior numero, cioè che hanno il patrimonio più grande. Ad esempio se, su un totale di dieci ricchi e venti poveri, su una data posizione convergono sei ricchi e sull'altra quindici poveri, aggiungendosi ai poveri gli altri quattro ricchi e ai ricchi gli altri cinque poveri, prevarrà quello dei due gruppi che, dalla somma delle ricchezze degli uni e degli altri, vanti un censo superiore. Se poi le parti contendenti hanno ugual peso, allora cadiamo in un problema che anche ai nostri giorni è ritenuto di portata generale, tutte le volte che un'assemblea o una corte giudicante è spaccata a metà: in tal caso non resta che affidarsi alla sorte o a qualcosa del genere. Ma, per quanto sia veramente difficile scoprire la verità sull'uguaglianza e sulla giustizia, tuttavia è una cosa più facile che fare accettare la validità del principio a chi è nelle condizioni di aumentare il suo potere: sono, infatti, sempre i più deboli a cercare l'uguaglianza e la giustizia, mentre ai potenti questo non interessa⁹.

1318 b

4¹⁰. Come si è detto nelle trattazioni precedenti, delle quattro forme di democrazia la migliore è la prima della serie, che è anche la più antica di tutte. Dico «prima» nell'ordine in cui si possono distinguere i tipi di popolazione. La migliore è quella dedita all'agricoltura, di modo che è possibile instaurare una democrazia laddove il popolo vive dei frutti della terra o di pastorizia. Infatti, per la scarsità delle risorse, esso non dispone di alcun tempo libero dal

λήν οὐσίαν ἔχειν ἄσχυλος, ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν
 διὰ δὲ τὸ μὲ ἔχειν τὰνακαῖα πρὸς τοῖς ἔργοις διατρί-
 βουσι καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ἥδιον αὐτοῖς
 15 τὸ ἐργάζεσθαι τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ ἄρχειν, ὅπου ἂν μὴ ᾖ
 λήμματα μεγάλα ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον
 ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς. σημειῖον δέ· καὶ
 γὰρ τὰς ἀρχαίας τυραννίδας ὑπέμενον καὶ τὰς ὀλιγαρχίας
 ὑπομένουσιν, ἐάν τις αὐτοὺς ἐργάζεσθαι μὴ κωλύῃ μηδ'
 20 ἀφαιρῇται μηθέν· ταχέως γὰρ οἱ μὲν πλουτοῦσιν αὐτῶν
 οἱ δ' οὐκ ἀποροῦσιν. ἔτι δὲ τὸ κυρίους εἶναι τοῦ ἐλέσθαι καὶ
 εὐθύνειν ἀναπληροῦ τὴν ἔνδειαν, εἴ τι φιλοτιμίας ἔχουσιν,
 ἐπεὶ παρ' ἐνόις δήμοις, κἂν μὴ μετέχῃσι τῆς αἰρέσεως
 τῶν ἀρχῶν ἀλλὰ τινες αἰρετοὶ κατὰ μέρος ἐκ πάντων,
 25 ὥσπερ ἐν Μαντινείᾳ, τοῦ δὲ βουλευέσθαι κύριοι ὦσιν, ἱκανῶς
 ἔχει τοῖς πολλοῖς· καὶ δεῖ νομίζειν καὶ τοῦτ' εἶναι σχῆμά
 τι δημοκρατίας, ὥσπερ ἐν Μαντινείᾳ ποτ' ἦν. διὸ δὴ καὶ
 συμφέρον ἐστὶ τῇ πρότερον ῥηθείσῃ δημοκρατίᾳ καὶ ὑπάρ-
 χειν εἴωθεν, αἰρεῖσθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ
 30 δικάζειν πάντας, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αἰρετοὺς καὶ ἀπὸ
 τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων, ἢ καὶ ἀπὸ τιμη-
 μάτων μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους. ἀνάγκη δὲ
 πολιτευομένους οὕτω πολιτεύεσθαι καλῶς (αἱ γὰρ ἀρχαὶ
 αἰεὶ διὰ τῶν βελτίστων ἔσονται, τοῦ δήμου βουλομένου καὶ τοῖς
 35 ἐπεικέσιν οὐ φθονοῦντος), καὶ τοῖς ἐπεικέσι καὶ γνωρίμοις
 ἀρκοῦσαν εἶναι ταύτην τὴν τάξιν· ἄρξονται γὰρ οὐχ ὑπ'
 ἄλλων χειρόνων, καὶ ἄρξουσι δικαίως διὰ τὸ τῶν εὐθυνῶν
 εἶναι κυρίους ἐτέρους. τὸ γὰρ ἐπανακρέμασθαι, καὶ μὴ πᾶν
 ἐξεῖναι ποιεῖν ὅ τι ἂν δόξῃ, συμφέρον ἐστίν· ἢ γὰρ ἐξουσία
 40 τοῦ πράττειν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ τις οὐ δύναται φυλάττειν τὸ ἐν
 1319 a ἐκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φαῦλον. ὥστε ἀναγκαῖον συμ-
 βαίνειν ὅπερ ἐστὶν ὠφελιμώτατον ἐν ταῖς πολιτείαις, ἄρχειν

lavoro, cosicché raramente può presenziare alle assemblee e, poiché non ha lo stretto necessario, è totalmente assorbito nelle sue occupazioni e non desidera le cose degli altri: preferisce lavorare che darsi alla politica e assumere cariche, visto che da queste non si traggono sostanziosi profitti. I più, infatti, apprezzano maggiormente il guadagno dell'onore. Eccone la prova. Essi tolleravano le tirannie di un tempo e ancor oggi sopportano le oligarchie, purché uno non impedisca loro di lavorare e non li privi di qualcosa: in tal modo alcuni di loro rapidamente accumulano ricchezze, mentre gli altri non restano senza risorse. E poi, quand'anche avessero qualche ambizione, il potere di eleggere e di sottoporre a rendiconto i giudici basterebbero a soddisfare le loro esigenze, tant'è vero che presso certe democrazie, anche se a partecipare all'elezione dei governanti sono solo alcuni scelti a turno fra tutti – come succede a Mantinea –, questo è ritenuto sufficiente dalla maggioranza, purché abbiano il potere di decidere. In verità, va considerato democratico anche un tale ordinamento, come c'era un tempo a Mantinea. Pertanto è utile al tipo di democrazia prima nominato, ed è oggi abitualmente in uso, che tutti eleggano i magistrati, li sottopongano al rendiconto, e partecipino alle corti giudicanti, ma che la titolarità delle supreme cariche sia conferita in seguito ad elezioni e su base censitaria (quanto più alte le cariche, tanto più elevato il censo), o che nessuna carica sia data su base censitaria, ma a gente capace. Necessariamente i popoli che sono retti secondo questi principî sono ben amministrati (perché i posti di comando andranno sempre ai migliori, con il popolo consenziente e non invidioso dei galantuomini), e ai galantuomini e ai notabili non spiacerà questo ordinamento, che permette loro di non dover essere succubi della volontà dei peggiori e, d'altra parte, di governare essi stessi secondo giustizia, perché ad altri è affidato il controllo del loro operato. È certamente vantaggioso essere costretti alle regole e non poter fare tutto quello che si vuole, perché la licenza di agire a proprio piacimento impedisce il controllo sulla stoltezza che si annida in ciascun uomo. Così, necessariamente, si realizzerà quella condizione che è la più utile per i regimi: che siano al governo i ga- 1319 a

τοὺς ἐπιεικεῖς ἀναμαρτήτους ὄντας, μηδὲν ἐλαττουμένου τοῦ
 πλήθους. ὅτι μὲν οὖν αὕτη τῶν δημοκρατιῶν ἀρίστη, φανερόν,
 5 καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ὅτι διὰ τὸ ποιόν τινα εἶναι τὸν
 δῆμον· πρὸς δὲ τὸ κατασκευάζειν γεωργὸν τὸν δῆμον τῶν
 τε νόμων τινὲς τῶν παρὰ πολλοῖς κειμένων τὸ ἀρ-
 χαῖον χρήσιμοι πάντως, ἢ τὸ ὅλως μὴ ἐξεῖναι κεκτῆσθαι
 πλειῶ γῆν μέτρου τινὸς ἢ ἀπὸ τινος τόπου πρὸς τὸ ἄστυ
 10 καὶ τὴν πόλιν (ἦν δὲ τό γε ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι
 νομοθετημένον μηδὲ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πρῶτους κλήρους·
 ἔστι δὲ καὶ ὃν λέγουσιν Ὀξύλου νόμον εἶναι τοιοῦτόν τι δυ-
 νάμενος, τὸ μὴ δανείζειν εἰς τι μέρος τῆς ὑπαρχούσης
 ἐκάστω γῆς), νῦν δὲ δεῖ διορθοῦν καὶ τῷ Ἀφυταίων νόμῳ,
 15 πρὸς γὰρ ὃ λέγομέν ἐστι χρήσιμος· ἐκεῖνοι γάρ, καίπερ
 ὄντες πολλοὶ κεκτημένοι δὲ γῆν ὀλίγην, ὅμως πάντες γεωρ-
 γοῦσιν· τιμῶνται γὰρ οὐχ ὅλας τὰς κτήσεις, ἀλλὰ κατὰ
 τηλικαῦτα μόρια διαιροῦντες ὥστ' ἔχειν ὑπερβάλλειν ταῖς
 τιμήσεσι καὶ τοὺς πένητας. μετὰ δὲ τὸ γεωργικὸν πλῆθος
 20 βέλτιστος δῆμός ἐστιν ὅπου νομεῖς εἰσι καὶ ζῶσιν ἀπὸ βο-
 σκημάτων· πολλὰ γὰρ ἔχει τῇ γεωργίᾳ παραπλησίως,
 καὶ τὰ πρὸς τὰς πολεμικὰς πράξεις μάλισθ' οὔτοι γεγυ-
 μνασμένοι τὰς ἑξεις καὶ χρήσιμοι τὰ σώματα καὶ δυ-
 νάμενοι θυραυλεῖν. τὰ δ' ἄλλα πλήθη πάντα σχεδόν, ἐξ
 25 ὧν αἱ λοιπαὶ δημοκρατίαι συνεστᾶσι, πολλῶ φαυλότερα
 τούτων· ὁ γὰρ βίος φαῦλος, καὶ οὐθὲν ἔργον μετ' ἀρετῆς
 ὧν μεταχειρίζεται τὸ πλῆθος τό τε τῶν βαναύσων καὶ
 τὸ τῶν ἀγοραίων ἀνθρώπων καὶ τὸ θητικόν, ἔτι δὲ διὰ τὸ
 περὶ τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ ἄστυ κυλίσθαι πᾶν τὸ τοιοῦτον
 30 γένος ὡς εἰπεῖν ῥαδίως ἐκκλησιάζει· οἱ δὲ γεωργοῦντες διὰ
 τὸ διεσπάρθαι κατὰ τὴν χώραν οὔτ' ἀπαντῶσιν οὔθ' ὁμοίως
 δέονται τῆς συνόδου ταύτης. ὅπου δὲ καὶ συμβαίνει τὴν
 χώραν τὴν θέσιν ἔχειν τοιαύτην ὥστε τὴν χώραν πολὺ τῆς
 πόλεως ἀπηρτῆσθαι, ῥάδιον καὶ δημοκρατίαν ποιεῖσθαι χρη-
 35 στήν καὶ πολιτείαν· ἀναγκάζεται γὰρ τὸ πλῆθος ἐπὶ τῶν
 ἀγρῶν ποιεῖσθαι τὰς ἀποικίας, ὥστε δεῖ, καὶ ἀγοραῖος

lantuomini, la cui condotta è ineccepibile, mentre il popolo non ne ha danno. Non c'è dubbio che questa sia la miglior democrazia, e motivo ne è che la sua popolazione è di una certa qualità¹¹. Per organizzare una società agricola sono di particolare utilità quelle leggi in uso anticamente presso molti popoli, secondo le quali non si poteva possedere più terra di una certa misura, o in assoluto o per lo meno in una fascia compresa fra una data posizione e la rocca o la città (in molte città vigeva un'antica disposizione che non permetteva di vendere i primi lotti di terra, e c'è ancora una legge attribuita a Oxilo che impone qualcosa di simile, in quanto fa divieto di concedere prestiti prendendo a garanzia una certa parte della terra che è possesso di ciascuno). Oggi, però, questa disposizione deve essere corretta con la legge degli Afitei, che serve allo scopo di cui stiamo parlando. Gli Afitei, anche se sono in tanti e hanno poca terra, sono pur sempre tutti agricoltori, perché i loro possedimenti non sono valutati nella loro interezza, ma in base a un frazionamento tale che permette anche ai poveri di superare il censo minimo richiesto¹². Dopo la gente di campagna, la popolazione ottimale è quella composta dai pastori che traggono i mezzi di vita dal loro bestiame e per questo hanno molti caratteri simili agli agricoltori; grazie alle loro abitudini, hanno anche un particolare allenamento alle pratiche di guerra, un fisico adatto allo scopo e resistente alla vita all'aperto. Quasi tutte le altre popolazioni che costituiscono le ulteriori forme di democrazia sono ben più scadenti di queste, perché conducono una vita mediocre, e non c'è azione che partecipi di virtù fra quelle a cui si applica la massa degli operai, dei commercianti e dei salariati, tanto più che tutta questa gente, con il suo girovagare per la piazza del mercato e per il centro della città, facilmente, per così dire, partecipa all'assemblea; al contrario, i contadini, essendo sparsi per il paese, non si riuniscono, e neanche ne sentono il bisogno. Nei casi in cui la campagna è dislocata molto lontano dalla città, è facile che si instaurino una buona democrazia e un regime costituzionale, perché necessariamente il grosso della gente si trasferisce nei campi, cosicché, anche se resta il volgo urbano, in un regime democratico non si devono indire

ὄχλος ᾗ, μὴ ποιεῖν ἐν ταῖς δημοκρατίαις ἐκκλησίας ἄνευ
 τοῦ κατὰ τὴν χώραν πλήθους. πῶς μὲν οὖν δεῖ κατα-
 σκευάζειν τὴν βελτίστην καὶ πρώτην δημοκρατίαν, εἴρηται·
 40 φανερόν δὲ καὶ πῶς τὰς ἄλλας. ἐπομένως γὰρ δεῖ παρεκ-
 1319 b βαίνειν καὶ τὸ χεῖρον ἅει πλήθος χωρίζειν. τὴν δὲ τελευ-
 ταίαν, διὰ τὸ πάντας κοινωνεῖν, οὔτε πάσης ἐστὶ πόλεως
 φέρειν, οὔτε ῥάδιον διαμένειν μὴ τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθε-
 σιν εὖ συγκειμένην (ἃ δὲ φθείρειν συμβαίνει καὶ ταύτην
 5 καὶ τὰς ἄλλας πολιτείας, εἴρηται πρότερον τὰ πλείστα
 σχεδόν). πρὸς δὲ τὸ καθιστάναι ταύτην τὴν δημοκρατίαν
 καὶ τὸν δῆμον ποιεῖν ἰσχυρόν εἰώθασιν οἱ προεστῶτες
 προσλαμβάνειν ὡς πλείστους καὶ ποιεῖν πολίτας μὴ μόνον
 τοὺς γνησίους ἀλλὰ καὶ τοὺς νόθους καὶ τοὺς ἐξ ὀποτερουοῦν
 10 πολίτου, λέγω δὲ οἷον πατρός ἢ μητρός· ἅπαν γὰρ οἰκεῖον
 τοῦτο τῷ τοιούτῳ δῆμῳ μᾶλλον. εἰώθασι μὲν οὖν οἱ δημα-
 γῶγοι κατασκευάζειν οὕτω, δεῖ μέντοι προσλαμβάνειν μέχρι
 ἂν ὑπερτείνῃ τὸ πλήθος τῶν γνωρίμων καὶ τῶν μέ-
 σων, καὶ τούτου μὴ πέρα προβαίνειν· ὑπερβάλλοντες γὰρ
 15 ἀτακτοτέραν τε ποιοῦσι τὴν πολιτείαν, καὶ τοὺς γνωρίμους
 πρὸς τὸ χαλεπῶς ὑπομένειν τὴν δημοκρατίαν παροξύνουσι
 μᾶλλον, ὅπερ συνέβη τῆς στάσεως αἴτιον γενέσθαι περὶ
 Κυρήνην· ὀλίγον μὲν γὰρ πονηρόν παρορᾶται, πολὺ δὲ
 γινόμενον ἐν ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἐστίν. ἔτι δὲ καὶ τὰ
 20 τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν
 τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλό-
 μενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν, καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν
 δῆμον καθιστάντες. φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους
 καὶ φατρίαι, καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα
 25 καὶ κοινά, καὶ πάντα σοφιστέον ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀνα-
 μειχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν
 αἱ πρότερον. ἔτι δὲ καὶ τὰ τυραννικὰ κατασκευάσματα
 δημοτικὰ δοκεῖ πάντα, λέγω δ' οἷον ἀναρχία τε δούλων
 (αὕτη δ' ἂν εἴη μέχρι τοῦ συμφέρουσα) καὶ γυναικῶν καὶ
 30 παίδων, καὶ τὸ ζῆν ὅπως τις βούλεται παρορᾶν· πολὺ γὰρ

assemblee senza convocare il popolo della campagna¹³. Con questo si è detto come costituire la prima e migliore democrazia. Non è neppure oscuro il modo in cui anche le altre democrazie vanno costituite: necessariamente saranno sempre più devianti e la massa esclusa sempre peggiore. La forma estrema di democrazia¹⁴, per il fatto che ognuno ha parte del governo, non è sopportabile da tutte le città, né è facile che si mantenga, se non è ben strutturata quanto a leggi e costumi (i fattori di disgregazione di questa e delle altre costituzioni sono già stati quasi tutti esposti in precedenza)¹⁵. Ora, per instaurare questa democrazia e rinsaldare il popolo, abitualmente i governanti provvedono a renderlo sempre più numeroso, concedendo la cittadinanza non solo alla prole legittima, ma anche a quella illegittima e ai figli di quelli che hanno un solo genitore che gode della cittadinanza (o il padre o la madre), secondo un provvedimento che, per lo più, caratterizza un tale tipo di democrazia. Abitualmente sono i demagoghi a praticare queste politiche: devono tuttavia incrementare la massa popolare fino al punto in cui essa superi la classe media e quella dei notabili, ma non devono andare oltre questo limite, perché, superandolo, disarticola la costituzione e spingono ancor più i notabili a mal sopportare la democrazia. Esattamente a ciò va ascritta la sommossa avvenuta a Cirene¹⁶: finché è piccolo, un elemento negativo passa inavvertito, ma, quando le sue dimensioni crescono, salta all'occhio. Per la democrazia di cui trattiamo, sono utili anche i provvedimenti presi da Clistene¹⁷ ad Atene per aumentare il potere del popolo e dai fondatori del regime democratico a Cirene. Si diversificano e si incrementano tanto le tribù quanto le fratrie, si riducono le cerimonie religiose dei privati a un esiguo numero di cerimonie pubbliche, si trova ogni espediente per mescolare tutti i cittadini fra loro, rompendo le forme di aggregazione che c'erano prima. Oltre a ciò, i provvedimenti dei tiranni hanno tutti l'aria di essere democratici, come ad esempio la mancanza di controllo su schiavi (che, peraltro, entro certi limiti è utile), donne e bambini, nonché la facoltà di vivere come si vuole. A una costituzione siffatta non mancherà

ἔσται τὸ τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ βοηθοῦν· ἥδιον γὰρ τοῖς πολλοῖς τὸ ζῆν ἀτάκτως ἢ τὸ σωφρόνως.

- 35 3. ἔστι δ' ἔργον τοῦ νομοθέτου καὶ τῶν βουλευομένων συνιστάναι τινὰ τοιαύτην πολιτείαν οὐ τὸ καταστῆσαι μέγιστον ἔργον οὐδὲ μόνον, ἀλλ' ὅπως σφύζεται μᾶλλον· μίαν γὰρ ἢ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας οὐ χαλεπὸν μεῖναι πολιτευομένους ὁπωσοῦν. διὸ δεῖ, περὶ ὧν τεθεώρηται πρότερον, τίνες σωτη-
 40 ρίαι καὶ φθοραὶ τῶν πολιτειῶν, ἐκ τούτων πειρᾶσθαι κατασκευάζειν τὴν ἀσφάλειαν, εὐλαβουμένους μὲν τὰ φθείροντα,
 1320 a 40 τιθεμένους δὲ τοιούτους νόμους, καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γε-
 γραμμένους, οἱ περιλήψονται μάλιστα τὰ σφύζοντα τὰς πολι-
 5 τείας, καὶ μὴ νομίζειν τοῦτ' εἶναι δημοτικὸν μὴδ' ὀλιγαρχικὸν ὃ ποιήσει τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα δημοκρατεῖσθαι ἢ ὀλιγαρχεῖσθαι, ἀλλ' ὃ πλεῖστον χρόνον. οἱ δὲ νῦν δη-
 6 μαγωγοὶ χαριζόμενοι τοῖς δήμοις πολλὰ δημεύουσι διὰ τῶν δικαστηρίων. διὸ δεῖ πρὸς ταῦτα ἀντιπράττειν τοὺς κηδο-
 μένους τῆς πολιτείας, νομοθετοῦντας μὴδὲν εἶναι δημόσιον τῶν καταδικαζομένων καὶ φερόμενον πρὸς τὸ κοινόν, ἀλλ'
 10 ἱερόν· οἱ μὲν γὰρ ἀδικοῦντες οὐθὲν ἤττον εὐλαβεῖς ἔσονται (ζημιώσονται γὰρ ὁμοίως), ὃ δ' ὄχλος ἤττον καταψηφιεῖ-
 11 ται τῶν κρινομένων, λήψεσθαι μὴδὲν μέλλων. ἔτι δὲ τὰς γινομένης δημοσίας δίκας ὡς ὀλιγίστας αἰεὶ ποιεῖν, μεγά-
 15 λους ἐπιτιμίους τοὺς εἰκῇ γραφομένους κωλύοντας· οὐ γὰρ τοὺς δημοτικούς ἀλλὰ τοὺς γνωρίμους εἰώθασιν εἰσάγειν, δεῖ
 20 δὲ τῇ πολιτείᾳ πάντας μάλιστα μὲν εὖνους εἶναι τοὺς πολίτας, εἰ δὲ μή, μή τοί γε ὡς πολεμίους νομίζειν τοὺς κυρίους. ἐπεὶ δ' αἱ τελευταῖαι δημοκρατίαι πολυάνθρωποί
 21 τέ εἰσι καὶ χαλεπὸν ἐκκλησιάζειν ἀμίσθους, τοῦτο δ' ὅπου πρόσοδοι μὴ τυγχάνουσιν οὔσαι πολέμιον τοῖς γνωρίμοις
 22 (ἀπὸ τε γὰρ εἰσφορᾶς καὶ δημεύσεως ἀναγκαῖον γίνεσθαι καὶ δικαστηρίων φαύλων, ἃ πολλὰς ἤδη δημοκρατίας ἀν-

mai il sostegno, perché la maggioranza preferisce vivere senza disciplina piuttosto che secondo moderazione¹⁸.

§¹⁹. Per un legislatore, o per chiunque voglia costituire questo tipo di democrazia, l'unica impresa veramente importante non è quella di fondarla, bensì di assicurarle una certa durata, perché non è certo difficile far sopravvivere in qualche modo un governo per uno, due o tre giorni. Perciò, con riferimento ai ragionamenti fatti prima sui fattori di distruzione e di consolidamento delle forme di governo, si deve cercare di costruire la stabilità, facendo attenzione ai fattori di dissoluzione con l'imposizione di leggi idonee, siano esse orali o scritte²⁰, che recepiscano quanto più è possibile ciò che va a difesa dello stato, nella convinzione che è un provvedimento democratico o oligarchico non quello che rende la costituzione più democratica o oligarchica possibile, bensì quello che sa conservarla per il tempo più lungo²¹. I demagoghi dei nostri giorni, invece, per guadagnarsi i favori del popolo, confiscano a più non posso mediante ingiunzioni dei tribunali. Pertanto, chi ha a cuore le sorti della costituzione deve opporsi a queste azioni, stabilendo per legge che nessuno dei beni dei condannati diventi pubblico o sia versato all'erario, ma sia proprietà sacra. In tal modo, i trasgressori non useranno meno cautela (perché saranno perseguiti alla stessa maniera), e però la massa sarà meno propensa a condannare gli imputati, non avendo più nulla da guadagnarci. E poi bisogna ridurre sempre più i processi pubblici, finché siano pochissimi, scoraggiando con multe pesanti quelli che muovono accuse infondate, perché non sono gli uomini del popolo ma i notabili quelli che solitamente si portano in giudizio. Insomma, bisognerebbe che tutti i cittadini fossero quanto più possibile favorevoli alla costituzione, o per lo meno, non considerassero alla stregua di nemici quelli che comandano²². Siccome le democrazie estreme contano su molti uomini, che è difficile convocare in assemblea senza un compenso, e siccome, laddove non ci siano speciali entrate, questo è occasione di ostilità verso i notabili (perché è dai proventi delle tasse, delle confische e delle sentenze immotivate che vengono le risorse necessarie: tutte cose che hanno già provocato il sovvertimento di

ἐτρεψεν), ὅπου μὲν οὖν πρόσοδοι μὴ τυγχάνουσιν οὔσαι, δεῖ
 ποιεῖν ὀλίγας ἐκκλησίας, καὶ δικαστήρια πολλῶν μὲν ὀλί-
 γας δ' ἡμέρας (τοῦτο γὰρ φέρει μὲν καὶ πρὸς τὸ μὴ φο-
 25 βεῖσθαι τοὺς πλουσίους τὰς δαπάνας, ἐὰν οἱ μὲν εὐποροὶ μὴ
 λαμβάνωσι δικαστικόν, οἱ δ' ἄποροι, φέρει δὲ καὶ πρὸς τὸ
 κρίνεσθαι τὰς δίκας πολὺ βέλτιον· οἱ γὰρ εὐποροὶ πολ-
 λὰς μὲν ἡμέρας οὐκ ἐθέλουσιν ἀπὸ τῶν ιδίων ἀπειῖναι, βρα-
 χὺν δὲ χρόνον ἐθέλουσιν), ὅπου δ' εἰσὶ πρόσοδοι, μὴ ποιεῖν δ
 30 νῦν οἱ δημαγωγοὶ ποιοῦσιν (τὰ γὰρ περιόντα νέμουσιν· λαμ-
 βάνουσι δὲ ἅμα καὶ πάλιν δέονται τῶν αὐτῶν· ὁ τετρημέ-
 νος γὰρ ἐστὶ πῖθος ἢ τοιαύτη βοήθεια τοῖς ἀπόροις). ἀλλὰ
 δεῖ τὸν ἀληθινῶς δημοτικὸν ὄρᾶν ὅπως τὸ πλῆθος μὴ λίαν
 ἄπορον ᾗ· τοῦτο γὰρ αἴτιον τοῦ μοχθηρὰν εἶναι τὴν δημο-
 35 κρατίαν. τεχναστέον οὖν ὅπως ἂν εὐπορία γένοιτο χρόνιος. ἐπεὶ
 δὲ συμφέρει τοῦτο καὶ τοῖς εὐπόροις, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν προσ-
 ὁδων γινόμενα συναθροίζοντας ἀθρόα χρῆ διανέμειν τοῖς
 ἀπόροις, μάλιστα μὲν εἴ τις δύναται τοσοῦτον ἀθροίζειν ὅσον
 εἰς γηδίου κτῆσιν, εἰ δὲ μή, πρὸς ἀφορμὴν ἐμπορίας καὶ
 1320 b γεωργίας, καί, εἰ μὴ πᾶσι δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ φυλὰς ἢ
 τι μέρος ἕτερον ἐν μέρει διανέμειν, ἐν δὲ τούτῳ πρὸς τὰς
 ἀναγκαίας συνόδους τοὺς εὐπόρους εἰσφέρειν τὸν μισθόν, ἀφει-
 μένους τῶν ματαίων λειτουργιῶν. τοιοῦτον δὲ τινα τρόπον Καρ-
 5 χηδόνιοι πολιτευόμενοι φίλον κέκτηνται τὸν δῆμον· αἰεὶ γάρ
 τινες ἐκπέμποντες τοῦ δήμου πρὸς τὰς περιοικίδας ποιοῦσιν
 εὐπόρους. χαριέντων δ' ἐστὶ καὶ νοῦν ἐχόντων γνωρίμων καὶ
 διαλαμβάνοντας τοὺς ἀπόρους ἀφορμὰς διδόντας τρέπειν
 ἐπ' ἐργασίας. καλῶς δ' ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὰ Ταραντίνων.
 10 ἐκεῖνοι γὰρ κοινὰ ποιοῦντες τὰ κτήματα τοῖς ἀπόροις ἐπὶ τὴν
 χρῆσιν εὖνουν παρασκευάζουσι τὸ πλῆθος· ἔτι δὲ τὰς ἀρχὰς
 πάσας ἐποίησαν διττάς, τὰς μὲν αἰρετάς τὰς δὲ κληρωτάς,
 τὰς μὲν κληρωτάς ὅπως ὁ δῆμος αὐτῶν μετέχῃ, τὰς δ'

molte democrazie), dove dunque per una qualche ragione non ci siano entrate speciali, bisogna diradare le assemblee e far riunire i tribunali con molti giudici solo per pochi giorni (questo comporta il vantaggio che i ricchi non temano gli esborsi – infatti, i ricchi non hanno diritto alle indennità per i giudici, che spettano solo ai poveri – e che le sentenze dei giudici abbiano una qualità molto migliore, giacché i ricchi non amano essere distolti per troppi giorni dai loro affari, ma al massimo per poco tempo); dove invece vi siano entrate speciali, non bisogna seguire l'esempio dei nostri demagoghi (distribuiscono i beni in eccesso, ma quelli che li prendono ne hanno subito bisogno di nuovo: questo aiuto ai poveri è come un vaso bucato). Ma chi è sincero amico del popolo deve badare a che la gente non sia troppo povera, perché questa è una delle cause per cui la democrazia è difettosa. Bisogna pertanto trovare un modo per garantire una ricchezza durevole. Poiché è anche a vantaggio dei ricchi, i proventi delle entrate speciali devono essere messi insieme e complessivamente distribuiti ai poveri, in primo luogo nei casi in cui qualcuno ha la possibilità di accumulare abbastanza per acquistare un piccolo appezzamento, e, se ciò non fosse possibile, per avviare un'attività commerciale o agricola. E, se questo non potesse realizzarsi per tutti, allora bisognerebbe passare a una distribuzione a turno secondo le tribù o secondo qualsiasi altra partizione; nel contempo, le indennità per le riunioni necessarie dovrebbero essere assicurate dai ricchi, che in compenso sarebbero esentati dalle liturgie non essenziali²³. Con una politica non diversa da questa i Cartaginesi si sono accattivati le simpatie del popolo, mandando regolarmente persone del popolo nei paesi circostanti e con questo facendoli ricchi. Se i notabili non sono degli insensibili e hanno buon senso, si suddividono il patrocinio dei poveri, dando loro il finanziamento iniziale per avviare un'attività lavorativa. Non sarebbe male neanche imitare quello che fanno gli abitanti di Taranto, i quali, condividendo con gli indigenti l'uso dei beni, si guadagnano il favore del popolo. Oltre a ciò, hanno diviso tutte le cariche in due categorie, quelle elettive e quelle per sorteggio, cosicché a queste ultime anche il popolo può accedere, e grazie alle

1320 b

αίρετάς ἵνα πολιτεύωνται βέλτιον. ἔστι δὲ τοῦτο ποιῆσαι καὶ
 15 τῆς αὐτῆς ἀρχῆς μερίζοντας τοὺς μὲν κληρωτοὺς τοὺς δ'
 αἰρετούς. πῶς μὲν οὖν δεῖ τὰς δημοκρατίας κατασκευάζειν,
 εἴρηται.

6. σχεδὸν δὲ καὶ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας πῶς δεῖ φανερὸν
 ἐκ τούτων. ἐκ τῶν ἐναντίων γὰρ δεῖ συνάγειν ἐκάστην ὀλι-
 20 γαρχίαν, πρὸς τὴν ἐναντίαν δημοκρατίαν ἀναλογιζόμενον,
 τὴν μὲν εὐκρατον μάλιστα τῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ πρώτην –
 αὕτη δ' ἐστὶν ἡ σύνεγγυς τῇ καλουμένῃ πολιτεία, ἐν ᾗ δεῖ τὰ
 τιμήματα διαιρεῖν, τὰ μὲν ἐλάττω τὰ δὲ μείζω ποιοῦντας,
 ἐλάττω μὲν ἅφ' ὧν τῶν ἀναγκαίων μεθέξουσιν ἀρχῶν,
 25 μείζω δ' ἅφ' ὧν τῶν κυριωτέρων· τῷ τε κτωμένῳ τὸ τί-
 μημα μετέχειν ἐξεῖναι τῆς πολιτείας, τοσούτου εἰσαγομένου
 τοῦ δήμου πλήθους διὰ τοῦ τιμήματος μεθ' οὗ κρείττονες ἔσον-
 ται τῶν μὴ μετεχόντων· αἰεὶ δὲ δεῖ παραλαμβάνειν ἐκ τοῦ
 βελτίονος δήμου τοὺς κοινωνοὺς. ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ἐχομένην
 30 ὀλιγαρχίαν ἐπιτείνοντας δεῖ μικρὸν κατασκευάζειν. τῇ δ'
 ἀντικειμένη τῇ τελευταία δημοκρατία, τῇ δυναστικωτάτῃ
 καὶ τυραννικωτάτῃ τῶν ὀλιγαρχιῶν, ὅσω περ χειρίστη, το-
 σούτῳ δεῖ πλείονος φυλακῆς. ὥσπερ γὰρ τὰ μὲν εὖ σώματα
 διακείμενα πρὸς ὑγίειαν καὶ πλοῖα τὰ πρὸς ναυτιλίαν
 35 καλῶς ἔχοντα τοῖς πλωτῆρσιν ἐπιδέχεται πλείους ἀμαρτίας
 ὥστε μὴ φθειρεσθαι δι' αὐτάς, τὰ δὲ νοσερῶς ἔχοντα τῶν
 σωμάτων καὶ τὰ τῶν πλοίων ἐκκελυμένα καὶ πλωτήρων
 τετυχηκότα φαύλων οὐδὲ τὰς μικρὰς δύναται φέρειν ἀμαρ-
 τίας, οὕτω καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ χειρίσται πλείστης δέονται
 1321 a φυλακῆς. τὰς μὲν οὖν δημοκρατίας ὅλως ἢ πολυανθρωπία
 σώζει (τοῦτο γὰρ ἀντίκειται πρὸς τὸ δίκαιον τὸ κατὰ τὴν
 ἀξίαν)· τὴν δ' ὀλιγαρχίαν δῆλον ὅτι τοῦναντίον ἀπὸ τῆς
 εὐταξίας δεῖ τυγχάνειν τῆς σωτηρίας.

7. ἐπεὶ δὲ τέτταρα μὲν ἔστι μέρη μάλιστα τοῦ πλήθους,
 γεωργικὸν βανασικὸν ἀγοραῖον θητικόν, τέτταρα δὲ τὰ χρή-
 σιμα πρὸς πόλεμον, ἵππικόν ὀπλιτικόν ψιλὸν ναυτικόν,

prime si garantisce un miglior governo. Tuttavia, ciò si ottiene anche distinguendo, nel medesimo ufficio, funzionari estratti a sorte ed elettivi. E così si è spiegato come debba essere l'organizzazione dei regimi democratici²⁴.

6²⁵. Da questa analisi si chiarisce anche abbastanza bene come si devono organizzare le oligarchie. Ogni oligarchia consta, infatti, di elementi antitetici al tipo di democrazia che le si oppone, con il quale va messa in corrispondenza. La prima e più equilibrata forma di oligarchia è quella affine al cosiddetto regime costituzionale, (in) cui bisogna distinguere due livelli di censo, stabilendone uno più basso e uno più alto: il primo costituisce il requisito per l'accesso alle cariche necessarie, il secondo per quelle di maggior importanza. Chi raggiunge il censo prescritto è ammesso alla vita politica, di modo che, grazie al censo, si introduce alla vita politica una tal moltitudine di rappresentanti del ceto popolare da garantire la superiorità numerica rispetto a chi ne è escluso, sempre avendo cura di farne partecipi elementi che vengono dalla parte migliore del popolo²⁶. Non diversamente si organizza la successiva forma di oligarchia, rendendola solo un po' più restrittiva. La più assolutistica e tirannica tra le oligarchie – che, per questo, è la peggiore e ha bisogno di un numero maggiore di guardie armate – trova il suo opposto nella forma estrema di democrazia. Come i corpi in buona salute e le navi in buon assetto di navigazione permettono ai nocchieri molti errori senza per questo andare distrutte, mentre i corpi malaticci e le navi logorate dall'uso e provviste di marinai inesperti non riuscirebbero a sopportare neppure piccoli errori, così anche le costituzioni più scadenti hanno bisogno della massima sorveglianza²⁷. Insomma, le democrazie trovano la loro salvezza nel gran numero di cittadini (poiché tale fattore si oppone al principio del giusto secondo il merito); al contrario, non c'è dubbio che l'oligarchia ha modo di garantirsi la sopravvivenza a partire da un corretto ordinamento²⁸.

1321 a

7²⁹. Siccome le parti di una popolazione sono, nella sostanza, quattro (agricoltori, operai, commercianti e salariati) e quattro sono le forze utili alla guerra (cavalleria, opliti, soldati dall'armamen-

- ὅπου μὲν συμβέβηκε τὴν χώραν εἶναι ἱππάσιμον, ἐνταῦθα
 μὲν εὐφυῶς ἔχει κατασκευάζειν τὴν ὀλιγαρχίαν ἰσχυράν
 10 (ἡ γὰρ σωτηρία τοῖς οἰκοῦσι διὰ ταύτης ἐστὶ τῆς δυνάμεως,
 αἱ δ' ἵπποτροφίαι τῶν μακρὰς οὐσίας κεκτημένων εἰσίν),
 ὅπου δ' ὀπλιτικὴν, τὴν ἐχομένην ὀλιγαρχίαν (τὸ γὰρ ὀπλι-
 τικὸν τῶν εὐπόρων ἐστὶ μᾶλλον ἢ τῶν ἀπόρων), ἡ δὲ ψιλὴ
 δύναμις καὶ ναυτικὴ δημοτικὴ πάμπαν. νῦν μὲν οὖν
 15 ὅπου τοιοῦτον πολὺ πλῆθος ἔστιν, ὅταν διαστῶσι, πολλάκις
 ἀγωνίζονται χειρόν· δεῖ δὲ πρὸς τοῦτο φάρμακον παρὰ τῶν
 πολεμικῶν λαμβάνειν στρατηγῶν, οἱ συνδυάζουσι πρὸς τὴν
 ἱππικὴν δύναμιν καὶ τὴν ὀπλιτικὴν τὴν ἀρμόττουσαν τῶν
 ψιλῶν. ταύτῃ δ' ἐπικρατοῦσιν ἐν ταῖς διαστάσεσιν οἱ δῆμοι
 20 τῶν εὐπόρων· ψιλοὶ γὰρ ὄντες πρὸς ἱππικὴν καὶ ὀπλιτικὴν
 ἀγωνίζονται ῥαδίως. τὸ μὲν οὖν ἐκ τούτων καθιστάναι ταύ-
 την τὴν δύναμιν ἐφ' ἑαυτοὺς ἐστὶ καθιστάναι, δεῖ δὲ διηρη-
 μένης τῆς ἡλικίας, καὶ τῶν μὲν ὄντων πρεσβυτέρων τῶν
 δὲ νέων, ἔτι μὲν ὄντας νέους τοὺς αὐτῶν υἱεῖς διδάσκεσθαι
 25 τὰς κούφας καὶ τὰς ψιλὰς ἐργασίας, ἐκκεκριμένους δὲ ἐκ
 παίδων ἀθλητὰς εἶναι αὐτοὺς τῶν ἔργων· τὴν δὲ μετάδοσιν
 γίνεσθαι τῷ πλήθει τοῦ πολιτεύματος ἥτοι καθάπερ εἴρηται
 πρότερον, τοῖς τὸ τίμημα κτωμένοις, ἢ καθάπερ Θηβαίοις,
 ἀποσχομένοις χρόνον τινὰ τῶν βαναύσων ἔργων, ἢ καθάπερ
 30 ἐν Μασσαλίᾳ κρίσιν ποιουμένους τῶν ἀξίων τῶν ἐν τῷ
 πολιτεύματι καὶ τῶν ἔξωθεν. ἔτι δὲ καὶ ταῖς ἀρχαῖς ταῖς
 κυριωτάταις, ἃς δεῖ τοὺς ἐν τῇ πολιτείᾳ κατέχειν, δεῖ
 προσκεῖσθαι λειτουργίας, ἵν' ἐκὼν ὁ δῆμος μὴ μετέχῃ καὶ
 συγγνώμην ἔχῃ τοῖς ἀρχουσιν ὡς μισθὸν πολὺν διδοῦσι τῆς
 35 ἀρχῆς. ἀρμόττει δὲ θυσίας τε εἰσιόντας ποιεῖσθαι μεγαλο-
 πρεπεῖς καὶ κατασκευάζειν τι τῶν κοινῶν, ἵνα τῶν περὶ

to leggero e marinai), una terra che offra un ambiente favorevole ai cavalli è naturalmente propizia all'instaurarsi di una stabile oligarchia (perché la sicurezza degli abitanti è affidata a questa forza, e l'allevamento dei cavalli è appannaggio di chi possiede rilevanti risorse); le regioni idonee all'azione degli opliti, invece, favoriscono l'instaurarsi del tipo di oligarchia immediatamente successivo (perché l'armamento dell'oplita è più nelle possibilità dei ricchi che dei poveri). Infine, la fanteria leggera e il servizio in marina sono completamente di carattere democratico³⁰. Oggi, laddove si accentrano grandi masse di soldati di questo genere, gli oligarchi, al sorgere di contese, hanno per lo più la peggio. Il rimedio, in tali circostanze, è quello adottato dai generali con grande esperienza sul campo, che accoppiano alle forze di cavalleria e oplitiche un'adeguata formazione di fanteria leggera. Grazie a quest'ultima, i popolari hanno la meglio sui ricchi in caso di scontri, perché, essendo dotati di armi leggere, sono facilitati nella lotta contro la cavalleria e la fanteria pesante. Per gli oligarchi, dunque, costituire un'armata di questo genere equivale a organizzare una forza contro sé stessi. Invece, siccome ci sono differenze di generazione e alcuni sono anziani e altri giovani, dovrebbero insegnare ai loro figli, fin da bambini, a combattere a mani nude o con armi leggere, di modo che, quando vengano tolti dalle liste dei ragazzi, padroneggino questo genere di combattimento³¹. La partecipazione del popolo al potere avviene, come prima si diceva, o sulla base del censo, oppure, come a Tebe, ammettendo alle cariche chi si è affrancato per un certo tempo dai lavori materiali, oppure anche, come succede a Marsiglia, in seguito a un attento esame dei meriti sia di chi già fa parte della classe di governo sia di chi ne è escluso³². Inoltre, alle cariche supreme, che spettano a chi ne ha un diritto sancito dalla costituzione, devono essere associate le liturgie, affinché il popolo sia contento di non averne parte, e anzi nutra indulgenza verso chi le ricopre, per tutto quel denaro che questi uffici gli sono costati. Sarebbe opportuno che costoro, al momento di insediarsi, allestissero sontuosi sacrifici e costruissero qualche opera pubblica, di modo che la popolazione, partecipando ai

τὰς ἐστιάσεις μετέχων ὁ δῆμος καὶ τὴν πόλιν ὁρῶν κοσμου-
 μένην τὰ μὲν ἀναθήμασι τὰ δὲ οἰκοδομήμασιν ἄσμενος
 ὁρᾷ μένουσαν τὴν πολιτείαν· συμβήσεται δὲ καὶ τοῖς γνωρίμοις
 40 εἶναι μνημεῖα τῆς δαπάνης. ἀλλὰ τοῦτο νῦν οἱ περὶ
 τὰς ὀλιγαρχίας οὐ ποιοῦσιν, ἀλλὰ τοῦναντίον· τὰ λήμματα
 γὰρ ζητοῦσιν οὐχ ἥττον ἢ τὴν τιμὴν. διόπερ εὖ ἔχει λέγειν
 1321 b ταύτας εἶναι δημοκρατίας μικράς. πῶς μὲν οὖν χρὴ καθ-
 ιστάναι τὰς δημοκρατίας καὶ τὰς ὀλιγαρχίας, διωρίσθω
 τὸν τρόπον τοῦτον.

8. ἀκόλουθον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ τὸ διηρῆσθαι καλῶς
 5 τὰ περὶ τὰς ἀρχάς, πόσαι καὶ τίνες καὶ τίνων, καθάπερ
 εἴρηται καὶ πρότερον. τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀρχῶν χω-
 ρίς ἀδύνατον εἶναι πόλιν, τῶν δὲ πρὸς εὐταξίαν καὶ κό-
 σμον ἀδύνατον οἰκεῖσθαι καλῶς. ἔτι δ' ἀναγκαῖον ἐν μὲν
 ταῖς μικραῖς ἐλάττους εἶναι τὰς ἀρχάς, ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις
 10 πλείους, ὥσπερ τυγχάνει πρότερον εἰρημένον· ποίας
 οὖν ἀρμόττει συνάγειν καὶ ποίας χωρίζειν, δεῖ μὴ λανθάνειν.
 πρώτη μὲν οὖν ἐπιμέλεια τῶν ἀναγκαίων ἢ περὶ τὴν
 ἀγοράν, ἐφ' ἣ δεῖ τινα ἀρχὴν εἶναι τὴν ἐφορῶσαν περὶ τε
 τὰ συμβόλαια καὶ τὴν εὐκοσμίαν· σχεδὸν γὰρ ἀναγκαῖον
 15 πάσαις ταῖς πόλεσι τὰ μὲν ὠνεῖσθαι τὰ δὲ πωλεῖν πρὸς
 τὴν ἀλλήλων ἀναγκαίαν χρεῖαν, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὑπογυιότα-
 τον πρὸς αὐτάρκειαν, δι' ἣν δοκοῦσιν εἰς μίαν πολιτείαν
 συνελθεῖν. ἑτέρα δὲ ἐπιμέλεια ταύτης ἐχομένη καὶ σύν-
 εγγυς ἢ τῶν περὶ τὸ ἄστυ δημοσίων καὶ ιδίων, ὅπως
 20 εὐκοσμία ᾗ, καὶ τῶν πιπτόντων οἰκοδομημάτων καὶ ὁδῶν
 σωτηρία καὶ διόρθωσις, καὶ τῶν ὀρίων τῶν πρὸς ἀλλήλους,
 ὅπως ἀνεγκλήτως ἔχωσιν, καὶ ὅσα τούτοις ἄλλα τῆς ἐπι-
 μελείας ὁμοιότροπα. καλοῦσι δ' ἄστυνομίαν οἱ πλείστοι τὴν
 τοιαύτην ἀρχήν, ἔχει δὲ μόρια πλείω τὸν ἀριθμόν, ὧν
 25 ἑτέρους ἐφ' ἑτερα καθιστᾷσιν ἐν ταῖς πολυανθρωποτέραις

banchetti e ammirando la città abbellita dalle offerte votive e dagli edifici, veda di buon occhio il perdurare di questo regime; avverrà così che anche ai notabili resterà memoria della loro munificenza. Purtroppo, gli oligarchi di oggi non operano in tal modo, ma in quello opposto: sono alla ricerca di profitti non meno che di onori, tanto che si può ben parlare dei loro regimi come di piccole democrazie. Ecco dunque definito il modo in cui si devono istituire le democrazie e le oligarchie³³. 1321 b

8. A ciò che si è detto deve seguire un'accurata determinazione di quanto concerne le cariche pubbliche: quante sono, quali sono e di che cosa si occupano, come peraltro già prima si è detto. Se è vero che senza le istituzioni indispensabili una città non potrebbe neppure esistere, è altrettanto vero che, in assenza delle funzioni che assicurano un corretto ordinamento e il controllo dell'ordine, non si avrebbe una città ben organizzata. È inoltre necessario che nelle città di piccole dimensioni ci sia un minor numero di istituzioni e invece in quelle grandi un numero maggiore, come abbiamo già avuto occasione di sostenere. Ora però non possiamo eludere il problema di quali cariche vadano accorpate e di quali, invece, si debbano tenere distinte³⁴. La prima delle istituzioni indispensabili³⁵ è quella che esercita la sorveglianza sul mercato, per il quale occorre un ufficio che controlli i contratti e il buon ordine. Quasi tutte le città, infatti, sono costrette a vendere e comprare dei beni per soddisfare, attraverso questo scambio, le loro necessità, ed è questo il modo più diretto di conquistare l'autosufficienza, obiettivo in vista del quale si ritiene che gli uomini si aggregino in un'unica istituzione politica³⁶. Una seconda funzione di controllo, successiva alla prima e ad essa affine, sovrintende ai beni privati e a quelli pubblici della città, per assicurare il buon ordine, la manutenzione e la riparazione degli edifici che sono cadenti e delle strade, nonché i confini fra le proprietà affinché non diano adito a contestazioni; e si occupa di ogni altra cosa che rientri tra le sue competenze³⁷. Una tale magistratura, che i più chiamano sorveglianza della città, ha un gran numero di sezioni che nelle città particolarmente grandi assolvono a funzioni specifiche, come fanno i re-

πόλεσιν, οἷον τειχοποιούς καὶ κρηνῶν ἐπιμελητὰς καὶ λιμένων
 φύλακας. ἄλλη δ' ἀναγκαία τε καὶ παραπλησία ταύτῃ·
 περὶ τῶν αὐτῶν μὲν γάρ, ἀλλὰ περὶ τὴν χώραν ἐστὶ καὶ
 περὶ τὰ ἔξω τοῦ ἄστεως· καλοῦσι δὲ τοὺς ἄρχοντας τούτους
 30 οἱ μὲν ἀγρονόμους οἱ δ' ὕλωρους. αὗται μὲν οὖν ἐπιμέλειαί
 εἰσι τούτων τρεῖς, ἄλλη δ' ἀρχὴ πρὸς ἣν αἱ πρόσοδοι τῶν
 κοινῶν ἀναφέρονται, παρ' ὧν φυλαττόντων μερίζονται πρὸς
 ἐκάστην διοίκησιν· καλοῦσι δ' ἀποδέκτας τούτους καὶ ταμίας.
 ἑτέρα δ' ἀρχὴ πρὸς ἣν ἀναγράφεσθαι δεῖ τὰ τε ἴδια συμ-
 35 βόλαια καὶ τὰς κρίσεις τῶν δικαστηρίων· παρὰ δὲ τοῖς
 αὐτοῖς τούτοις καὶ τὰς γραφὰς τῶν δικῶν γίνεσθαι δεῖ καὶ
 τὰς εἰσαγωγάς. ἐνιαχοῦ μὲν οὖν μερίζουσι καὶ ταύτην εἰς
 πλείους, ἔστι δ' (οὐ) μία κυρία τούτων πάντων· καλοῦνται δὲ
 ἱερομνήμονες καὶ ἐπιστάται καὶ μνήμονες καὶ τούτοις ἄλλα
 40 ὀνόματα σύνεγγυς. μετὰ δὲ ταύτην ἐχομένη μὲν ἀναγκαιο-
 τάτῃ δὲ σχεδὸν καὶ χαλεπωτάτῃ τῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἡ περὶ
 τὰς πράξεις τῶν καταδικασθέντων καὶ τῶν προτιθεμένων
 1322 a κατὰ τὰς ἐγγραφὰς καὶ περὶ τὰς φυλακὰς τῶν σωμάτων.
 χαλεπὴ μὲν οὖν ἐστὶ διὰ τὸ πολλὴν ἔχειν ἀπέχθειαν, ὥστε
 ὅπου μὴ μεγάλα ἔστι κερδαίνειν, οὐτ' ἄρχειν ὑπομένουσιν
 αὐτὴν οὐθ' ὑπομείναντες ἐθέλουσι πράττειν κατὰ τοὺς νόμους·
 5 ἀναγκαία δ' ἐστίν, ὅτι οὐδὲν ὄφελος γίνεσθαι μὲν δίκας περὶ
 τῶν δικαίων, ταύτας δὲ μὴ λαμβάνειν τέλος, ὥστ' εἰ μὴ
 γιγνομένων κοινωνεῖν ἀδύνατον ἀλλήλοις, καὶ πράξεων μὴ
 γιγνομένων. διὸ βέλτιον μὴ μίαν εἶναι ταύτην τὴν ἀρχήν,
 ἀλλ' ἄλλους ἐξ ἄλλων δικαστηρίων, καὶ περὶ τὰς προθέσεις
 10 τῶν ἀναγεγραμμένων ὡσαύτως πειρᾶσθαι διαιρεῖν, ἔτι δ'
 ἔνια πράττεσθαι καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τε ἄλλας καὶ τὰς
 τῶν ἔνων μᾶλλον τὰς νέας, καὶ τὰς τῶν ἐνεστώτων ἑτέρας
 καταδικασάσης ἑτέραν εἶναι τὴν πραττομένην, οἷον ἀστυ-

sponsabili delle mura, i curatori delle fonti e i guardiani dei porti. E c'è un terzo ufficio necessario e simile a questo: ha le sue stesse competenze, ma si esercita in campagna e nella zona suburbana. Gli addetti a tale funzione sono chiamati, alcuni, sovrintendenti alle campagne, altri, sovrintendenti ai boschi³⁸. I responsabili di questi servizi sono dunque tre, ma c'è un'altra magistratura che è dedicata alla raccolta delle pubbliche tasse, alla loro custodia e alla distribuzione ai vari distretti: i suoi funzionari prendono il nome di esattori e tesorieri³⁹. Un ulteriore ufficio deve essere preposto alla registrazione dei contratti privati e delle sentenze dei tribunali: questi medesimi funzionari devono raccogliere gli atti di accusa e le istruttorie. In alcune città anche questo incarico viene distribuito a più sezioni, ma si danno casi in cui tutte le competenze fanno capo a una sola sovrintendenza. I magistrati di cui parliamo prendono il nome di conservatori sacri, o sovrintendenti, o conservatori, o altri similari⁴⁰. Arriviamo così alla successiva carica, forse la più necessaria e la più difficile di tutte: quella che deve dare esecuzione alle sentenze contro i condannati e coloro che sono nelle liste degli insolventi, e occuparsi della custodia dei prigionieri. Certo, 1322 a questo compito non è facile perché è molto malvisto, per cui, ove non garantisca grandi profitti, nessuno vuole accettarlo e, se lo accetta, non vuole eseguirlo secondo le leggi. Eppure non si può fare a meno di esso, perché, altrimenti, non servirebbe a nulla emettere sentenze giudiziarie che non avessero effetto, di modo che, se una civile convivenza non è possibile senza le decisioni dei tribunali, non lo sarà neppure quando queste non avessero esecuzione. Sarebbe dunque più opportuno che siffatta funzione non fosse unificata, ma vi fossero preposte persone diverse per i diversi tribunali, e che in modo analogo si cercasse di dividere le notifiche degli insolventi registrati nelle liste. Inoltre, sarebbe bene che alcune sentenze fossero eseguite dai titolari dell'ufficio e altre, quelle stilate dai vecchi magistrati, fossero eseguite di preferenza dai giudici di nomina recente, e, nei casi di condanne emesse da giudici in ruolo, che una sezione del tribunale si occupasse di formularle e un'altra di eseguirle: ad esempio, gli ispettori della città potrebbero da-

νόμους τὰς παρὰ τῶν ἀγορανόμων, τὰς δὲ παρὰ τούτων ἐ-
 15 τέρους. ὅσῳ γὰρ ἂν ἐλάττων ἀπέχθεια ἐνῇ τοῖς πραττομένοις,
 τοσοῦτῳ μᾶλλον λήψονται τέλος αἱ πράξεις· τὸ μὲν οὖν τοὺς
 αὐτοὺς εἶναι τοὺς καταδικάσαντας καὶ πραττομένους ἀπέχθειαν
 ἔχει διπλῆν, τὸ δὲ περὶ πάντων τοὺς αὐτοὺς (ποιεῖ αὐτοὺς) πολε-
 20 μίους πᾶσιν. πολλαχοῦ δὲ δὴ διήρηται καὶ ἡ φυλάττουσα πρὸς τὴν
 πραττομένην, οἷον Ἀθήνησιν (ἡ) τῶν Ἑνδεκα καλουμένων. διὸ
 βέλτιον καὶ ταύτην χωρίζειν, καὶ τὸ σόφισμα ζητεῖν καὶ
 περὶ ταύτην. ἀναγκαία μὲν γὰρ ἐστὶν οὐχ ἥττον τῆς εἰρημένης,
 συμβαίνει δὲ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς φεύγειν μάλιστα ταύτην τὴν
 25 ἀρχήν, τοὺς δὲ μοχθηροὺς οὐκ ἀσφαλὲς ποιεῖν κυρίους· αὐτοὶ
 γὰρ δέονται φυλακῆς μᾶλλον ἢ φυλάττειν ἄλλους δύναν-
 ται. διὸ δεῖ μὴ μίαν ἀποτεταγμένην ἀρχήν εἶναι πρὸς
 αὐτούς, μηδὲ συνεχῶς τὴν αὐτήν, ἀλλὰ τῶν τε νέων, ὅπου
 30 τις ἐφῆβων ἢ φρουρῶν ἔστι τάξις, καὶ τῶν ἀρχῶν δεῖ κατὰ
 μέρη ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν ἑτέρους. ταύτας μὲν οὖν τὰς
 ἀρχὰς ὡς ἀναγκαιοτάτας θετέον εἶναι πρώτας, μετὰ δὲ
 ταύτας τὰς ἀναγκαίας μὲν οὐθὲν ἥττον, ἐν σχήματι δὲ μεί-
 ζονι τεταγμένους· καὶ γὰρ ἐμπειρίας καὶ πίστεως δέονται
 35 πολλῆς. τοιαῦται δ' εἶεν ἂν αἱ τε περὶ τὴν φυλακὴν τῆς πό-
 λεως, καὶ ὅσαι τάττονται πρὸς τὰς πολεμικὰς χρεῖας. δεῖ
 δὲ καὶ ἐν εἰρήνῃ καὶ ἐν πολέμῳ πυλῶν τε καὶ τειχῶν φυ-
 λακῆς ὁμοίως ἐπιμελητὰς εἶναι καὶ ἐξετάσεως καὶ συν-
 τάξεως τῶν πολιτῶν. ἔνθα μὲν οὖν ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἀρχαὶ
 πλείους εἰσὶν, ἔνθα δ' ἐλάττους, οἷον ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσι
 μία περὶ πάντων. καλοῦσι δὲ στρατηγούς καὶ πολεμάρχους
 1322 b τοὺς τοιούτους. ἔτι δὲ καὶ ὥσιν ἱππεῖς ἢ ψιλοὶ ἢ τοξόται ἢ
 ναυτικόν, καὶ ἐπὶ τούτων ἐκάστων ἐνίοτε καθίσταται ἀρχή,
 αἱ καλοῦνται ναυαρχίαι καὶ ἱππαρχίαι καὶ ταξιάρχαι, καὶ
 κατὰ μέρος δὲ αἱ ὑπὸ ταύτας τριηραρχίαι καὶ λοχαγίαι
 5 καὶ φυλαρχίαι καὶ ὅσα τούτων μόρια. τὸ δὲ πᾶν ἐν τι τού-

re esecuzione alle sentenze degli ispettori del mercato, e altri ancora alle pene comminate dai primi. Quanto minore sarà l'avversione per gli esecutori della pena, tanto più le sentenze avranno effetto: se la persona che la infligge e quella che la esegue sono la stessa, doppio è l'odio che si attira, come pure l'attribuire sempre ai medesimi l'esecuzione di ogni pena (li espone) all'inimicizia di tutti. In molte città anche la polizia penitenziaria è distinta da quella che esegue la condanna, come avviene ad Atene con (la magistratura) cosiddetta degli Undici. È preferibile che si proceda a questa separazione e che, per realizzarla, si cerchi qualche espediente. Per quanto tale carica sia non meno indispensabile della precedente di cui si diceva, capita che i cittadini perbene la evitino più di ogni altra, ma, del resto, qualora se ne affidasse la responsabilità ai poco di buono, non si starebbe sicuri: più che essere in grado di sorvegliare altri, sarebbero loro ad aver bisogno di custodia. Per questo non ci deve essere una sola magistratura preposta a tali casi, né deve essere sempre la stessa: è meglio che la custodia degli altri cittadini sia riservata a turno ai giovani (quando già esista un corpo di efebi o di guardie) e ai magistrati⁴¹. Al primo posto vanno dunque messe queste cariche, che sono le più necessarie; dopo se ne collocano altre, non meno necessarie, ma da porsi a un livello più elevato, perché richiedono molta esperienza e affidabilità. Si tratterebbe delle cariche preposte alla difesa della città e all'organizzazione militare. Sia in tempo di pace sia in tempo di guerra c'è bisogno di forze a presidio delle porte e delle mura cittadine, come pure di responsabili della rassegna e dell'inquadramento dei cittadini. In certi luoghi sono numerosi i pubblici ufficiali addetti a siffatte mansioni, in altri luoghi sono di meno; nelle piccole città, tutte queste incombenze si concentrano in un solo ufficio. Questi funzionari prendono il nome di strateghi e polemarchi. Se poi ci sono cavalieri, o soldati armati alla leggera, o arcieri, o marinai, a ciascuno di questi reparti viene talvolta sovraordinato un ufficio di comando, cioè, i cosiddetti navarchi, ipparchi e tassiarchi e, in subordine, il comandante di trireme, il caposquadra e il capitano di una compagnia di cavalieri, e così via per i gruppi subordinati.

του ἐστὶν εἶδος, ἐπιμελείας πολεμικῶν. περὶ μὲν οὖν ταύτην τὴν ἀρχὴν ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον· ἐπεὶ δὲ ἔναι τῶν ἀρχῶν, εἰ καὶ μὴ πᾶσαι, διαχειρίζουσι πολλὰ τῶν κοινῶν, ἀναγκαῖον ἑτέραν εἶναι τὴν ληψομένην λογισμὸν καὶ προσευθυ-
 10 νοῦσαν, αὐτὴν μὴθὲν διαχειρίζουσιν ἕτερον· καλοῦσι δὲ τούτους οἱ μὲν εὐθύνους οἱ δὲ λογιστὰς οἱ δ' ἐξεταστὰς οἱ δὲ συνηγόρους. παρὰ πάσας δὲ ταύτας τὰς ἀρχὰς ἡ μάλιστα κυρία πάντων ἐστίν· ἡ γὰρ αὕτη πολλάκις ἔχει τὸ τέλος καὶ τὴν εἰσφοράν, ἣ προκάθεται τοῦ πλήθους, ὅπου κύριός ἐστιν ὁ
 15 δῆμος· δεῖ γὰρ εἶναι τὸ συνάγον τὸ κύριον τῆς πολιτείας. καλεῖται δὲ ἔνθα μὲν πρόβουλοι διὰ τὸ προβουλεύειν, ὅπου δὲ πλήθός ἐστι, βουλὴ μᾶλλον. αἱ μὲν οὖν πολιτικαὶ τῶν ἀρχῶν σχεδὸν τοσαῦταί τινές εἰσιν· ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἢ περὶ τοὺς θεοὺς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμελεῖται τῶν
 20 περὶ τὰ ἱερὰ τοῦ σώζεσθαι τε τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεοὺς. συμβαίνει δὲ τὴν ἐπιμέλειαν ταύτην ἐνιαχοῦ μὲν εἶναι μίαν, οἷον ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσιν, ἐνιαχοῦ δὲ πολλὰς καὶ κεχωρισμένας τῆς ἱερωσύνης, οἷον ἱερο-
 25 ποιούς καὶ ναοφύλακας καὶ ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων. ἐχομένη δὲ ταύτης ἢ πρὸς τὰς θυσίας ἀφωρισμένη τὰς κοινὰς πάσας, ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς κοινῆς ἐστίας ἔχουσι τὴν τιμὴν· καλοῦσι δ' οἱ μὲν ἄρχοντας τούτους οἱ δὲ βασιλεῖς οἱ δὲ πρυτάνεις. αἱ μὲν
 30 οὖν ἀναγκαῖαι ἐπιμέλειαι εἰσι περὶ τούτων, ὥς εἰπεῖν συγκεφαλαιωσαμένους, περὶ τε τὰ δαιμόνια καὶ τὰ πολεμικά καὶ περὶ τὰς προσόδους καὶ τὰ ἀναλίσκόμενα, καὶ περὶ ἀγορὰν καὶ περὶ τὸ ἄστυ καὶ λιμένας καὶ τὴν χώραν, ἔτι περὶ τὰ δικαστήρια, καὶ συναλλαγμάτων ἀναγραφὰς
 35 καὶ πράξεις καὶ φυλακὰς καὶ ἐπὶ λογισμούς τε καὶ ἐξετάσεις καὶ προσευθύνας τῶν ἀρχόντων, καὶ τέλος αἱ περὶ τὸ βουλευόμενόν εἰσι [περὶ] τῶν κοινῶν· ἴδιαι δὲ ταῖς σχολαστικωτέραις καὶ μᾶλλον εὐήμερῶσαις πόλεσιν, ἔτι δὲ φροντι-

Tutti, però, fanno parte di una stessa classe: l'amministrazione dell'apparato militare⁴². Per questa magistratura, così stanno le cose. Siccome, però, in numerosi uffici della città – se non in tutti – si maneggia molto denaro pubblico, c'è bisogno di un ulteriore dicastero che tenga la contabilità e riveda i conti, senza direttamente maneggiare altro denaro: i magistrati preposti a ciò vengono chiamati ora ispettori, ora ragionieri, ora revisori, ora procuratori⁴³. Oltre queste cariche, ce n'è una che gode della massima autorità su tutte. Sovente la stessa magistratura ha in suo potere tanto l'esecuzione quanto la proposta di una delibera, oppure di presiedere l'assemblea plenaria dove il popolo è sovrano, perché ci dev'essere un organo che convochi il potere supremo della costituzione. Talora questi funzionari prendono il nome di probuli, per il fatto che predispongono le delibere, ma laddove è il popolo a decidere, si preferisce parlare di Consiglio⁴⁴. Le cariche politiche sono più o meno queste. Però ce ne sono anche di un altro genere, con competenza sul culto degli dèi: ad esempio, i sacerdoti e gli addetti ai sacri uffici, preposti alla manutenzione degli edifici e al restauro di quelli cadenti, e a tutto ciò che è votato agli dèi. Talvolta – per esempio, nelle piccole città – questa sovrintendenza è unificata, altre volte suddivisa tra più funzionari tenuti ben distinti dal clero: i cerimonieri, i guardiani del tempio e i custodi del tesoro sacro. Oltre a questa, c'è la sovrintendenza generale addetta a quelle cerimonie pubbliche che la legge non affida ai sacerdoti, ma che traggono la loro solennità dal focolare comune. Questi magistrati prendono il nome di arconti, o re, o pritani⁴⁵. In sintesi, gli istituti essenziali hanno queste competenze: si occupano del culto divino, della guerra, delle entrate e delle uscite, del mercato, della città, del porto, del territorio, e ancora, dei tribunali, della registrazione dei contratti, dell'attuazione delle sentenze, della custodia dei condannati, della revisione dei conti, della valutazione e del rendiconto dei magistrati; e, da ultimo, ci sono le istituzioni inerenti al potere deliberativo (sugli) affari pubblici⁴⁶. Proprie delle città che hanno particolare attenzione per il tempo libero, godono di notevole benessere e tengono al buon ordine, sono anche le istituzioni prepo-

ζούσαις εὐκοσμίας, γυναικονομία νομοφυλακία παιδονομία
1323 ■ γυμνασιαρχία, πρὸς δὲ τούτοις περὶ ἀγῶνας ἐπιμέλεια γυ-
μνικούς καὶ Διονυσιακούς, καὶ εἴ τινας ἑτέρας συμβαίνει
τοιαύτας γίνεσθαι θεωρίας. τούτων δ' ἔνιαι φανερώς εἰσιν οὐ
δημοτικαὶ τῶν ἀρχῶν, οἷον γυναικονομία καὶ παιδονομία·
5 τοῖς γὰρ ἀπύροις ἀνάγκη χρῆσθαι καὶ γυναιξὶ καὶ παισὶν
ὥσπερ ἀκολούθοις διὰ τὴν ἀδουλίαν. τριῶν δ' οὐσῶν ἀρχῶν
καθ' ἃς αἰροῦνται τινες ἀρχὰς τὰς κυρίους, νομοφυλάκων προ-
βούλων βουλῆς, οἱ μὲν νομοφύλακες ἀριστοκρατικόν, ὀλιγαρ-
χικόν δ' οἱ πρόβουλοι, βουλὴ δὲ δημοτικόν. περὶ μὲν οὖν τῶν
10 ἀρχῶν, ὡς ἐν τύπῳ, σχεδὸν εἴρηται περὶ πασῶν.

ste alla sorveglianza delle donne, alla vigilanza sulle leggi, alla sorveglianza dei ragazzi, all'organizzazione dei ginnasi⁴⁷ e, inoltre, gli uffici che sovrintendono agli agoni ginnici e dionisiaci e ad altre eventuali manifestazioni di analogo tenore⁴⁸. Alcune di queste cariche – ad esempio i sorveglianti delle donne e dei ragazzi – certamente non sono di ispirazione democratica, perché i poveri, non potendosi permettere degli schiavi, sono costretti a valersi di donne e ragazzi in ruoli servili. Ci sono tre autorità che, in taluni stati, determinano, con le loro direttive, l'elezione delle supreme cariche: i guardiani delle leggi, i probuli e i membri del Consiglio. I guardiani delle leggi danno corpo a una istituzione aristocratica, i probuli a una oligarchica e il Consiglio a una democratica. A questo punto, nel complesso, abbiamo trattato di quasi tutte le cariche politiche⁴⁹.

Η

1. περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν
15 προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρε-
τώτατος βίος. ἀδήλου γὰρ ὄντος τούτου καὶ τὴν ἀρίστην
ἀναγκαῖον ἀδήλον εἶναι πολιτείαν· ἄριστα γὰρ πράττειν
προσῄκει τοὺς ἄριστα πολιτευομένους ἐκ τῶν ὑπαρχόντων
αὐτοῖς, ἐὰν μὴ τι γίγνηται παράλογον. διὸ δεῖ πρῶτον
20 ὁμολογεῖσθαι τίς ὁ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν αἰρετώτατος βίος, μετὰ
δὲ τοῦτο πότερον κοινῇ καὶ χωρὶς ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερος. νομί-
σαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερι-
κοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς, καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς.
ὡς ἀληθῶς γὰρ πρὸς γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητή-
25 σειεν ἂν ὡς οὐ, τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν
τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν
τοῖς μακαρίοις χρή. οὐδεὶς γὰρ ἂν φαίη μακάριον τὸν μηθὲν
μόριον ἔχοντα ἀνδρείας μηδὲ σωφροσύνης μηδὲ δικαιοσύνης
μηδὲ φρονήσεως, ἀλλὰ δεδιότα μὲν τὰς παραπετομένας
30 μυίας, ἀπεχόμενον δὲ μηθενός, ἂν ἐπιθυμήσῃ τοῦ φαγεῖν ἢ
πιεῖν, τῶν ἐσχάτων, ἔνεκα δὲ τεταρτημορίου διαφθείροντα
τοὺς φιλτάτους φίλους, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν διάνοιαν
οὕτως ἄφρονα καὶ διεψευσμένον ὥσπερ τι παιδίον ἢ μαινό-
μενον. ἀλλὰ ταῦτα μὲν λεγόμενα ὥσπερ πάντες ἂν συγ-
35 χωρήσειαν, διαφέρονται δ' ἐν τῷ ποσῷ καὶ ταῖς ὑπεροχαῖς.
τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς ἔχειν ἱκανὸν εἶναι νομίζουσιν ὅποσονοῦν,

LIBRO VII

1¹. Chi abbia l'intenzione di condurre un'adeguata ricerca sulla migliore costituzione, occorre che prima decida quale sia il genere di vita più desiderabile. Altrimenti, finché questo resta oscuro, di necessità resterà pure oscuro quale sia la migliore costituzione: è normale, infatti, che stiano meglio quelli che sono meglio governati in relazione alle condizioni esistenti, salvo eventi che siano razionalmente imprevedibili. Per tale motivo, bisogna dapprima accordarsi su quale sia il genere di vita, per così dire, più desiderabile per tutti, e poi se la vita più desiderabile dalla collettività sia, o non sia, la stessa di quella che è più desiderabile da ciascuno preso individualmente². Siccome siamo convinti che sia già stato detto abbastanza sul genere di vita migliore negli scritti rivolti al pubblico, ad essi faremo ricorso anche nella presente occasione. In verità, per tener conto di una sola divisione dei beni, nessuno negherebbe che, essendocene di tre classi – quelli esteriori, quelli del corpo e quelli dell'anima –, gli uomini felici devono possederli tutti. D'altra parte, nessuno direbbe beato un uomo che non ha un po' di coraggio, di temperanza, di giustizia o di saggezza, ma si lascia intimorire da un volo di mosche che gli passano vicino, non si risparmia alcun eccesso, quando si tratta del desiderio di mangiare o bere, ed è pronto a rovinare, per un quarto di obolo, gli amici più cari, e, allo stesso modo, per quanto riguarda il senno, è labile di mente e incapace di ragionare rettamente proprio come un bambino o un pazzo³. Dicendo queste cose si ha il consenso pressoché di tutti: le divergenze sorgono sulla quantità e sull'importanza relativa di questi beni. Si ritiene che di virtù ne basti una certa misura, mentre alla ricer-

πλούτου δὲ καὶ χρημάτων καὶ δυνάμεως καὶ δόξης καὶ πάν-
 των τῶν τοιούτων εἰς ἄπειρον ζητοῦσι τὴν ὑπερβολήν. ἡμεῖς
 δὲ αὐτοῖς ἐροῦμεν ὅτι ῥᾶδιον μὲν περὶ τούτων καὶ διὰ τῶν
 40 ἔργων λαμβάνειν τὴν πίστιν, ὁρῶντας ὅτι κτῶνται καὶ
 φυλάττουσιν οὐ τὰς ἀρετὰς τοῖς ἐκτὸς ἀλλ' ἐκεῖνα ταύταις,
 1323 b καὶ τὸ ζῆν εὐδαιμόνως, εἴτ' ἐν τῷ χαίρειν ἐστὶν εἴτ' ἐν ἀρετῇ
 τοῖς ἀνθρώποις εἴτ' ἐν ἀμφοῖν, ὅτι μᾶλλον ὑπάρχει τοῖς τὸ
 ἦθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολήν,
 περὶ δὲ τὴν ἔξω κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν μετριάζουσιν, ἢ τοῖς
 5 ἐκεῖνα μὲν κεκτημένοις πλείω τῶν χρησίμων, ἐν δὲ τούτοις
 ἐλλείπουσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν λόγον σκοποyme-
 νοις εὐσύνοπτόν ἐστιν. τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὥσπερ
 ὄργανόν τι· πᾶν δὲ τὸ χρήσιμον εἷς τι· ὦν τὴν ὑπερ-
 βολὴν ἢ βλάβειν ἀναγκαῖον ἢ μὴθὲν ὄφελος εἶναι τοῖς
 10 ἔχουσιν, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἕκαστον ἀγαθῶν, ὅσω περ ἂν
 ὑπερβάλλῃ, τοσοῦτ' ἄλλοις χρήσιμον εἶναι, εἰ δεῖ καὶ τού-
 τοις ἐπιλέγειν μὴ μόνον τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὸ χρήσιμον.
 ὅλως τε δῆλον ὥς ἀκολουθεῖν φήσομεν τὴν διάθεσιν τὴν ἀρί-
 στην ἐκάστου πράγματος πρὸς ἄλληλα κατὰ τὴν ὑπεροχὴν
 15 ἥνπερ εἴληχε ταῦτα ὧν φαμεν αὐτὰς εἶναι διαθέσεις
 ταύτας. ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ τῆς κτήσεως καὶ τοῦ
 σώματος τιμιώτερον καὶ ἀπλῶς καὶ ἡμῖν, ἀνάγκη καὶ τὴν
 διάθεσιν τὴν ἀρίστην ἐκάστου ἀνάλογον τούτων ἔχειν. ἔτι δὲ
 τῆς ψυχῆς ἕνεκεν ταῦτα πέφυκεν αἰρετὰ καὶ δεῖ πάντας
 20 αἰρεῖσθαι τοὺς εὖ φρονοῦντας, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ἕνεκεν τὴν ψυ-
 χήν. ὅτι μὲν οὖν ἐκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον
 ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύ-
 τας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμέ-
 νοις, ὅς εὐδαίμων μὲν ἐστὶ καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν
 25 ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις
 εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ
 ταῦτ' ἀναγκαῖον ἐτέραν εἶναι· τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν
 τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδείς
 οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστὶν· ἐχόμενον

ca del denaro e della ricchezza, del potere e della fama, nonché di tutti gli altri beni simili a questi, non vi è mai limite. Noi diremo a costoro che, in merito, non è difficile farsi un'opinione basata sui fatti, osservando che gli uomini non acquistano né mantengono le virtù con i beni esteriori, bensì questi con quelle, e inoltre che la vita beata – consista per gli uomini nel godimento o nella virtù o in ambedue insieme – tocca più agli individui di non comuni qualità di carattere e di pensiero, ma modestamente provvisti di beni di fortuna, che a chi dispone di siffatti beni più di quanto serva, mentre è carente nelle prime⁴. Anche alla luce del ragionamento, questo si coglie facilmente. Come tutto ciò che è uno strumento, così anche i beni esteriori hanno un limite; e ciò che è utile lo è in relazione a qualcosa: di essi, quello che è in eccedenza è per forza dannoso, o per lo meno non è di alcun giovamento per chi lo possiede. Invece di ciascun bene dell'anima – a voler parlare non solo del valore morale, ma anche dell'utilità –, quanto più ce n'è, tanto più è utile⁵. Certamente, in linea di principio, noi diciamo che la disposizione migliore di ciascuna cosa, rispetto ad altre, corrisponde al livello in cui si collocano quelle stesse realtà a cui attribuiamo siffatte disposizioni. Pertanto, se l'anima, sia in senso assoluto sia per quanto ci riguarda, è più preziosa di un bene materiale e di un corpo, è necessario che lo stato ottimale dell'una e degli altri sia nella stessa proporzione in cui stanno queste rispettive realtà: tanto più che, per natura, sono questi beni che si devono apprezzare in funzione dell'anima – così almeno devono fare tutte le persone di senno –, e non l'anima in funzione dei beni⁶. Diamo quindi per assodato che a ciascun uomo tocchi tanta felicità quanta è la sua virtù, la sua saggezza e il suo agire conformemente ad esse; ci conforta la testimonianza della divinità, che è felice e beata non perché abbia un qualche bene esteriore, ma per sé stessa e per quello che essa è, data la sua natura; per la medesima ragione, la fortuna e la felicità non possono che essere cose diverse, perché i beni che vengono all'anima dall'esterno dipendono dal caso o dalla fortuna, mentre nessuno è giusto o temperante per un colpo di fortuna o per un caso fortuito⁷. In conseguenza di ciò, e per i medesimi mo-

1323 b

- 30 δ' ἐστὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαίμονα
τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. ἀδύνατον δὲ καλῶς
πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν· οὐθὲν δὲ καλὸν ἔργον
οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως·
ἀνδρεία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν
35 αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν ὧν μετασχὼν ἕκαστος τῶν
ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων. ἀλλὰ γὰρ
ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον ἔστω πεφρομισσόμενα τῷ λόγῳ· οὔτε
γὰρ μὴ θιγγάνειν αὐτῶν δυνατὸν, οὔτε πάντας τοὺς οἰκείους
ἐπεξελθεῖν ἐνδέχεται λόγους, ἐτέρας γὰρ ἐστὶν ἔργον σχολῆς
40 ταῦτα· νῦν δὲ ὑποκείσθω τοσοῦτον, ὅτι βίος μὲν ἄριστος, καὶ
χωρὶς ἐκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετ' ἀρετῆς κεχορη-
γημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πρά-
1324 a ξεων, πρὸς δὲ τοὺς ἀμφισβητοῦντας, ἔασαντας ἐπὶ τῆς νῦν
μεθόδου, διασκεπτέον ὕστερον, εἴ τις τοῖς εἰρημένοις τυγχά-
νει μὴ πειθόμενος.
- 5 2. πότερον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον
ἐνός τε ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων καὶ πόλεως ἢ μὴ τὴν αὐτὴν,
λοιπὸν ἐστὶν εἰπεῖν. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο. πάντες γὰρ ἂν
ὁμολογήσειαν εἶναι τὴν αὐτὴν. ὅσοι γὰρ ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν
εὖ τίθενται ἐφ' ἐνός, οὗτοι καὶ τὴν πόλιν ὅλην, ἐὰν ᾗ πλουσία,
10 μαχαρίζουσιν· ὅσοι τε τὸν τυραννικὸν βίον μάλιστα τιμῶ-
σιν, οὗτοι καὶ πόλιν τὴν πλείστων ἄρχουσιν εὐδαιμονεστέ-
την ἂν εἶναι φαῖεν· εἴ τέ τις τὸν ἕνα δι' ἀρετὴν ἀποδέχεται,
καὶ πόλιν εὐδαιμονεστέραν φήσει τὴν σπουδαιοτέραν. ἀλλὰ
ταῦτ' ἤδη δύο ἐστὶν ἃ δεῖται σκέψεως, ἐν μὲν πότερος αἰρετώτε-
15 ρος βίος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πό-
λεως ἢ μᾶλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπο-
λελυμένος, ἔτι δὲ τίνα πολιτείαν θετέον καὶ ποίαν διάθεσιν
πόλεως ἀρίστην, εἴτε πᾶσιν ὄντος αἰρετοῦ κοινωνεῖν πό-
λεως εἴτε καὶ τισὶ μὲν μὴ τοῖς δὲ πλείστοις. ἐπεὶ δὲ τῆς πολι-
20 τικῆς διανοίας καὶ θεωρίας τοῦτ' ἐστὶν ἔργον, ἀλλ' οὐ τὸ περὶ

tivi, è felice quella città che è la migliore e ha una condotta ben regolata; ma è impossibile che abbiano un buon comportamento coloro che non compiono buone azioni; e, d'altra parte, non c'è una buona azione né di una città né di un uomo quando manchino la virtù e la saggezza. Del resto, il coraggio, la giustizia e la saggezza di una città possiedono la stessa forza e la stessa forma di quelle possedute da un uomo che goda della nomea di giusto, saggio e temperante⁸. Quanto si è finora detto valga come introduzione al discorso che segue, considerando che non si possono eludere questi temi, né peraltro è possibile esporre nella loro completezza gli argomenti appropriati, perché sono oggetto di un altro studio. Fin d'ora assumiamo come principio che la vita eccellente, tanto per il singolo individuo quanto per le comunità politiche, è quella che si accompagna a una virtù provvista di mezzi tali da permettere una condotta virtuosa. E, a quelli che avessero dubbi, tralasciamo di offrire risposte in questa occasione, riservandoci di trattarne in seguito, se mai qualcuno non fosse convinto dalle nostre tesi⁹.

1324 a

2¹⁰. Resta da definire se la felicità sia o non sia la stessa in ciascun individuo e nella città. Ma anche questo è chiaro. Tutti, infatti, sono disposti ad ammettere che sia la stessa. Quanti fanno consistere il ben vivere del singolo nella ricchezza, pensano che anche la città nel suo complesso sia felice allorché è ricca; quanti tengono nel massimo onore la vita del tiranno, sarebbero portati a dire che anche una città sia al sommo della fortuna quanto più è dominatrice. Ma, se qualcuno apprezza un individuo per la sua virtù, allo stesso modo dirà soprattutto felice quella città che è particolarmente virtuosa¹¹. Ora però dobbiamo prendere in esame due questioni. Ecco la prima: qual è la vita preferibile, quella che implica la partecipazione e il coinvolgimento nella politica cittadina, oppure quella che predilige la condizione dello straniero, ed è sciolta da ogni vincolo di comunanza politica? E poi: qual è la costituzione migliore e con il miglior ordinamento della città, sia nel caso che tutti partecipino al governo, sia nel caso che vi partecipi la maggioranza, ad esclusione di alcuni? Dal momento che il secondo – e non l'indagine su ciò che è preferibile per gli individui

ἕκαστον αἰρετόν, ἡμεῖς δὲ ταύτην προηγήμεθα νῦν τὴν σκέ-
 ψιν, ἐκεῖνο μὲν πάρεργον ἂν εἴη, τοῦτο δὲ ἔργον τῆς μεθόδου
 ταύτης. ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτεῖαν ἀρίστην
 ταύτην, καθ' ἣν τάξιν ἂν ὁστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζῶη
 25 μακαρίως, φανερόν ἐστιν· ἀμφισβητεῖται δὲ παρ' αὐτῶν τῶν
 ὁμολογούντων τὸν μετ' ἀρετῆς εἶναι βίον αἰρετώτατον πό-
 τερον ὁ πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος αἰρετός ἢ μᾶλλον ὁ
 πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος, οἷον θεωρητικὸς τις, ὃν
 μόνον τινὲς φασιν εἶναι φιλόσοφον. σχεδὸν γὰρ τούτους τοὺς
 30 δύο βίους τῶν ἀνθρώπων οἱ φιλοτιμώτατοι πρὸς ἀρετὴν φαί-
 νονται προαιρούμενοι, καὶ τῶν προτέρων καὶ τῶν νῦν· λέγω
 δὲ δύο τὸν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον. διαφέρει δὲ οὐ
 μικρὸν ποτέρως ἔχει τὸ ἀληθές· ἀνάγκη γὰρ τὸν γε εὖ
 φρονούντα πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι, καὶ τῶν
 35 ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτεῖαν. νομίζουσι δ' οἱ
 μὲν τὸ τῶν πέλας ἄρχειν δεσποτικῶς μὲν γιγνόμενον μετ'
 ἀδικίας τινὸς εἶναι τῆς μεγίστης, πολιτικῶς δὲ τὸ μὲν ἄδικον
 οὐκ ἔχειν, ἐμπόδιον δὲ ἔχειν τῇ περὶ αὐτὸν εὐημερίᾳ· τούτων
 40 γὰρ ἀνδρὸς τὸν πρακτικὸν εἶναι βίον καὶ πολιτικόν· ἐφ'
 ἐκάστης γὰρ ἀρετῆς οὐκ εἶναι πράξεις μᾶλλον τοῖς ἰδιώταις
 1324 b ἢ τοῖς τὰ κοινὰ πράττουσι καὶ πολιτευομένοις. οἱ μὲν οὖν
 οὕτως ὑπολαμβάνουσιν, οἱ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν
 τρόπον τῆς πολιτείας εἶναι μόνον εὐδαίμονά φασιν. παρ'
 ἐνίοις δ' οὗτος καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πολιτείας ὅρος ὅπως δε-
 5 σπόζωσι τῶν πέλας. διὸ καὶ τῶν πλείστων νομίμων χύδην
 ὡς εἰπεῖν κειμένων παρὰ τοῖς πλείστοις, ὅμως εἴ ποῦ τι πρὸς
 ἐν οἱ νόμοι βλέπουσι, τοῦ κρατεῖν στοχάζονται πάντες, ὥσπερ
 ἐν Λακεδαιμόνι καὶ Κρήτῃ πρὸς τοὺς πολέμους συντέτακται
 σχεδὸν ἢ τε παιδεία καὶ τὸ τῶν νόμων πλῆθος· ἔτι δ' ἐν
 10 τοῖς ἔθνεσι πᾶσι τοῖς δυναμένοις πλεονεκτεῖν ἢ τοιαύτη τετί-
 μηται δύναμις, οἷον ἐν Σκύθαις καὶ Πέρσαις καὶ Θραξί

– è il compito specifico della speculazione e della dottrina politica, questa è la ricerca che ci siamo proposti di fare ora, perché rientra nel nostro tema, mentre l'altra appare irrilevante¹². Non c'è dubbio, comunque, che la miglior costituzione dovrà essere quella il cui ordinamento assicuri a qualunque cittadino la miglior condotta e la vita più serena: tuttavia, proprio chi è già convinto che la vita virtuosa sia la più desiderabile è in dubbio se la vita politica e attiva sia da preferirsi a quella libera da tutti gli impegni esteriori, come, ad esempio, la vita votata alla contemplazione, la sola attività che alcuni giudicano degna del filosofo. In un certo senso, gli uomini che più ambiscono alla virtù, sia tra gli antichi sia tra i nostri contemporanei, si trovano a scegliere fra questi due tipi di vita: quella politica e quella filosofica. E non è influente da quale parte stia la verità, perché l'uomo di senno deve mettersi in sintonia con l'obiettivo migliore, tanto a livello della vita individuale quanto a quello della società politica¹³. Secondo alcuni, l'esercizio di un potere sui vicini, quando sia attuato dispoticamente, costituisce un caso di gravissima ingiustizia; anche se non è illegittimo da un punto di vista politico, nuoce comunque alla prosperità dell'individuo. Altri muovono da un punto di vista quasi opposto, ritenendo che solamente una vita attiva e politica sia degna di un uomo, dal momento che le azioni ispirate a ciascuna virtù appartengono non più a un cittadino privato che ad uno impegnato nella vita pubblica e nella politica. C'è, dunque, chi la pensa in questo modo, e chi, invece, è dell'avviso che il carattere autoritario e assoluto della costituzione sia il solo felice. Insomma, per alcuni il fine delle leggi e della costituzione si riduce a questo: esercitare il potere sui vicini¹⁴. Ecco perché, per quanto la gran parte delle legislazioni sia stata per lo più fissata, oserei dire, senza alcun ordine, tuttavia, se mai vi sia un solo obiettivo a cui le leggi mirano, è per tutte quello di realizzare un certo potere: ad esempio, a Sparta e a Creta l'educazione e il complesso delle leggi sono sostanzialmente predisposti alla guerra. E, inoltre, in tutti i popoli che hanno la forza di imporre la loro supremazia, proprio questa forza viene tenuta in gran conto, come si verifica fra Sciti, Persiani, Traci e Celti.

1324 b

καὶ Κελτοῖς. ἐν ἐνίοις γὰρ καὶ νόμοι τινές εἰσι παροξύνον-
 τες πρὸς τὴν ἀρετὴν ταύτην, καθάπερ ἐν Καρχηδόνι φασὶ
 τὸν ἐκ τῶν κρίκων κόσμον λαμβάνειν ὅσας ἂν στρατεύωνται
 15 στρατείας· ἦν δέ ποτε καὶ περὶ Μακεδονίαν νόμος τὸν
 μηθένα ἀπεκταγκότες πολέμιον ἄνδρα περιεζῶσθαι τὴν φορ-
 βειάν· ἐν δὲ Σκύθαις οὐκ ἐξῆν πίνειν ἐν ἑορτῇ τινι σκύφον
 περιφερόμενον τῷ μηθένα ἀπεκταγκότες πολέμιον· ἐν δὲ
 20 τοῖς Ἰβηρσιν, ἔθνεϊ πολεμικῷ, τοσοῦτους τὸν ἀριθμὸν ὀβελί-
 σκους καταπηγνύουσι περὶ τὸν τάφον ὅσους ἂν διαφθείρῃ τῶν
 πολεμίων· καὶ ἕτερα δὴ παρ' ἑτέροις ἔστι τοιαῦτα πολλά,
 τὰ μὲν νόμοις κατειλημμένα τὰ δὲ ἔθεσιν. καίτοι δόξειεν
 ἂν ἄγαν ἄτοπον ἴσως εἶναι τοῖς βουλομένοις ἐπισκοπεῖν, εἰ
 25 τοῦτ' ἐστὶν ἔργον τοῦ πολιτικοῦ, τὸ δύνασθαι θεωρεῖν ὅπως ἄρχῃ
 καὶ δεσπόζῃ τῶν πλησίων, καὶ βουλομένων καὶ μὴ βουλομέ-
 νων. πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦτο πολιτικὸν ἢ νομοθετικόν, ὃ γε
 μὴδὲ νόμιμόν ἐστιν; οὐ νόμιμον δὲ τὸ μὴ μόνον δικαίως
 ἀλλὰ καὶ ἀδίκως ἄρχειν, κρατεῖν δ' ἔστι καὶ μὴ δικαίως.
 ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμασι τοῦτο ὀρώμεν· οὔτε
 30 γὰρ τοῦ ἱατροῦ οὔτε τοῦ κυβερνήτου ἔργον ἐστὶ τὸ ἢ πεῖσαι ἢ
 βιάσασθαι τοῦ μὲν τοὺς θεραπευομένους τοῦ δὲ τοὺς πλωτῆρας.
 ἀλλ' εἰκόσιν οἱ πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἶεσθαι
 εἶναι, καὶ ὅπερ αὐτοῖς ἕκαστοι οὐ φασιν εἶναι δίκαιον οὐδὲ
 συμφέρον, τοῦτ' οὐκ αἰσχύνονται πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσκοῦντες·
 35 αὐτοὶ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῖς τὸ δικαίως ἄρχειν ζητοῦσι, πρὸς
 δὲ τοὺς ἄλλους οὐδὲν μέλει τῶν δικαίων. ἄτοπον δὲ εἰ μὴ
 φύσει τὸ μὲν δεσποστὸν ἐστὶ τὸ δὲ οὐ δεσποστὸν, ὥστε εἴπερ
 ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσποῦναι,
 ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν, ὥσπερ οὐδὲ θηρεύειν ἐπὶ θοίνην ἢ θυσίαν
 40 ἀνθρώπους, ἀλλὰ τὸ πρὸς τοῦτο θηρευτόν· ἐστὶ δὲ θηρευτόν
 ὃ ἂν ἄγριον ἢ ἐδεστόν ζῷον. ἀλλὰ μὴν εἴη γ' ἂν καὶ
 1325 a καθ' ἑαυτὴν μία πόλις εὐδαίμων, ἢ πολιτεύεται δηλονότι

Addirittura, presso alcuni popoli ci sono leggi che spingono verso tale virtù, come a Cartagine dove, a quanto si dice, ci si adorna con tanti bracciali quante sono le spedizioni di guerra a cui uno ha partecipato; e in Macedonia, un tempo, chiunque non avesse ucciso almeno un nemico era costretto per legge a cingersi la vita con una cavezza, mentre fra gli Sciti, a chi non aveva ucciso nessun nemico non era concesso di bere da una coppa che in una certa festa passava di mano in mano. Tra gli Iberi, popolo bellicoso, intorno alla tomba di un combattente si pianta un numero di spiedi corrispondente a quello dei nemici uccisi. Ma esistono molte usanze simili, in questo o in quell'altro paese, alcune fissate per legge, altre per tradizione¹⁵. Forse, a uno che ama approfondire i problemi, risulterebbe del tutto fuori luogo se il compito del politico si riducesse alla ricerca del comando e del dominio sui vicini, che questi siano consenzienti o no. Che cosa avrebbe a che fare con la politica e con la legislazione ciò che non è neppure conforme alla legge? Il comando in sé non è conforme alla legge né quando si realizza secondo giustizia né quando si compie contro di essa, perché c'è sempre la possibilità di esercitare un imperio iniquo. Una cosa del genere non la riscontriamo nelle altre scienze, in quanto non rientra nei compiti del medico e del nocchiero convincere o obbligare i pazienti e i passeggeri della nave. Eppure i più considerano giusto includere il potere assoluto nell'ambito della politica, e quello che ciascuno non ritiene giusto né giovevole per sé stesso, non si vergogna poi di imporlo agli altri: insomma, quando sono coinvolti di persona, vanno in cerca di un governo giusto; quando si tratta degli altri, ecco che perdono ogni interesse per la giustizia. E ciò sarebbe ben strano, a meno che in natura non ci fosse chi è atto a subire il potere sovrano e chi invece non lo è; di conseguenza, se le cose stanno così, non si deve cercare di espandere il proprio imperio su tutti, ma solo su quelli atti a essere dominati, per la stessa ragione per cui nessuno andrebbe a caccia di uomini per servirli a un banchetto o offrirli in sacrificio, ma solo degli animali da cacciagione, cioè selvatici e commestibili¹⁶. Potrebbe essere felice, di per sé, anche una città che se ne restasse isolata, purché si affidas-

- καλῶς, εἴπερ ἐνδέχεται πόλιν οἰκεῖσθαι· που καθ' ἑαυτὴν νό-
μοις χρωμένῃν σπουδαίοις, ἧς τῆς πολιτείας ἡ σύνταξις οὐ
πρὸς πόλεμον οὐδὲ πρὸς τὸ κρατεῖν ἔσται τῶν πολεμίων·
5 μηθὲν γὰρ ὑπαρχέτω τοιοῦτον. δῆλον ἄρα ὅτι πάσας τὰς
πρὸς τὸν πόλεμον ἐπιμελείας καλὰς μὲν θετέον, οὐχ ὥς
τέλος δὲ πάντων ἀκρότατον, ἀλλ' ἐκείνου χάριν ταύτας. τοῦ
δὲ νομοθέτου τοῦ σπουδαίου ἐστὶ τὸ θεάσασθαι πόλιν καὶ γένος
ἀνθρώπων καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν, ζωῆς ἀγαθῆς πῶς
10 μεθεξοῦσι καὶ τῆς ἐνδεχομένης αὐτοῖς εὐδαιμονίας. διοίσει
μέντοι τῶν ταττομένων ἔνια νομίμων· καὶ τοῦτο τῆς νομο-
θετικῆς ἐστὶν ἰδεῖν, ἐάν τινες ὑπάρχωσι γειτνιῶντες, ποῖα
πρὸς ποίους ἀσκητέον ἢ πῶς τοῖς καθήκουσι πρὸς ἐκάστους
χρηστέον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν κἂν ὕστερον τύχοι τῆς προσηκούσης
15 σκέψεως, πρὸς τί τέλος δεῖ τὴν ἀρίστην πολιτείαν συντείνειν·
3. πρὸς δὲ τοὺς ὁμολογοῦντας μὲν τὸν μετ' ἀρετῆς εἶναι
βίον αἰρετώτατον, διαφερομένους δὲ περὶ τῆς χρήσεως αὐτοῦ,
λεκτέον ἡμῖν πρὸς ἀμφοτέρους αὐτούς (οἱ μὲν γὰρ ἀποδοκι-
μάζουσι τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, νομίζοντες τόν τε τοῦ ἐλευθέρου
20 βίον ἕτερόν τινα εἶναι τοῦ πολιτικοῦ καὶ πάντων αἰρετώτατον,
οἱ δὲ τοῦτον ἄριστον· ἀδύνατον γὰρ τὸν μηθὲν πράττοντα
πράττειν εὖ, τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι
ταῦτόν) ὅτι τὰ μὲν ἀμφότεροι λέγουσιν ὀρθῶς τὰ δὲ οὐκ
ὀρθῶς, οἱ μὲν ὅτι ὁ τοῦ ἐλευθέρου βίος τοῦ δεσποτικοῦ ἀμείνων.
25 τοῦτο γὰρ ἀληθές· οὐθὲν γὰρ τό γε δούλω ἢ δοῦλος χρῆσθαι
σεμνόν· ἢ γὰρ ἐπίταξις ἢ περὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδενὸς μετ-
έχει τῶν καλῶν. τὸ μέντοι νομίζειν πᾶσαν ἀρχὴν εἶναι
δεσποτείαν οὐκ ὀρθόν· οὐ γὰρ ἔλαττον διέστηκεν ἢ τῶν ἐλευ-
θέρων ἀρχὴ τῆς τῶν δούλων ἢ αὐτὸ τὸ φύσει ἐλεύθερον τοῦ
30 φύσει δούλου. διώριστα δὲ περὶ αὐτῶν ἱκανῶς ἐν τοῖς πρώ-

se a un'amministrazione sicuramente buona (sempre che in qualche posto possa trovarsi una città che, separata dalle altre, goda di buone leggi) e a un ordinamento costituzionale che non miri alla guerra né al predominio sui nemici (ciò sia, infatti, escluso). Certamente tutti i preparativi alla guerra devono essere considerati positivamente, ma non come se costituissero il fine supremo, bensì in funzione di esso. Il legislatore valente ha il dovere di comprendere come una città, una stirpe umana e ogni altra forma di vita associata possano godere di una buona vita e della felicità che è loro concessa. Ciò non toglie, però, che ci saranno alcune differenze fra gli ordinamenti legislativi; e appunto a questo deve guardare l'arte del legislatore: se ci sono dei popoli limitrofi, bisogna sapere quali relazioni intrattenere con quali dei confinanti, e le misure convenienti da adottare con ciascuno. Tuttavia, un tale argomento – quale fine deve avere la migliore costituzione – sarà oggetto in seguito di un'adeguata indagine¹⁷.

3¹⁸. Riguardo a quanti riconoscono che la vita virtuosa è quella più desiderabile, ma poi divergono sull'uso di essa, è nostro compito trattare dell'una e dell'altra posizione. Ci sono quelli che disprezzano le cariche politiche, ritenendo che la vita dell'uomo libero sia ben altra cosa rispetto a quella del politico e sia fra tutte la più desiderabile; per altri, invece, il meglio sta proprio in quest'ultima, perché sarebbe assurdo che a non far niente si faccia qualcosa di buono, allorché il ben operare e la felicità coincidono. Noi vorremmo rispondere loro che sia gli uni sia gli altri dicono qualcosa di giusto e qualcosa di sbagliato. I primi sono nel vero quando affermano che la vita del libero cittadino è migliore di quella di un padrone, perché servirsi di uno schiavo come tale non è gran segno di distinzione e impartirgli ordini per i bisogni elementari non fa parte delle azioni nobili. Ma non è neppure corretto ritenere che ogni forma di governo sia come quella del padrone, perché la differenza fra il comando esercitato su uomini liberi e quello su uno schiavo non è minore della differenza fra la condizione di un uomo libero per natura e quella di uno schiavo per natura. Di questi temi si è già data una adeguata definizione nei discorsi iniziali.

τοις λόγοις. τὸ δὲ μᾶλλον ἐπαινεῖν τὸ ἀπρακτεῖν τοῦ πράτ-
 τειν οὐκ ἀληθές· ἡ γὰρ εὐδαιμονία πρᾶξις ἐστίν, ἐτι δὲ πολ-
 λῶν καὶ καλῶν τέλος ἔχουσιν αἱ τῶν δικαίων καὶ σωφρόνων
 πράξεις. καίτοι τάχ' ἂν ὑπολάβοι τις τούτων οὕτω διωρισμέ-
 35 νων ὅτι τὸ κύριον εἶναι πάντων ἄριστον· οὕτω γὰρ ἂν
 πλείστων καὶ καλλίστων κύριος εἴη πράξεων. ὥστε οὐ δεῖν τὸν
 δυνάμενον ἄρχειν παριέναι τῷ πλησίον, ἀλλὰ μᾶλλον
 ἀφαιρεῖσθαι, καὶ μήτε πατέρα παίδων μήτε παῖδας πα-
 τρός μήθ' ὅλως φίλον φίλου μηθένα ὑπόλογον (ποιεῖσθαι) μηδὲ
 40 πρὸς τοῦτο φροντίζειν· τὸ γὰρ ἄριστον αἰρετώτατον, τὸ δ' εὖ
 πράττειν ἄριστον. τοῦτο μὲν οὖν ἀληθῶς ἴσως λέγουσιν, εἴπερ
 1325 b ὑπάρξει τοῖς ἀποστεροῦσι καὶ βιαζομένοις τὸ τῶν ὄντων αἰρε-
 τώτατον· ἀλλ' ἴσως οὐχ οἶόν τε ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑποτίθενται
 τοῦτο ψεῦδος. οὐ γὰρ ἐτι καλὰς τὰς πράξεις ἐνδέχεται εἶναι
 τῷ μὴ διαφέροντι τοσοῦτον ὅσον ἀνὴρ γυναικὸς ἢ πατὴρ
 5 τέκνων ἢ δεσπότης δούλων· ὥστε ὁ παραβαίνων οὐθὲν ἂν τη-
 λικοῦτον κατορθώσειεν ὕστερον ὅσον ἥδη παρεκβέβηκε τῆς
 ἀρετῆς. τοῖς γὰρ ὁμοίοις τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῷ
 (ἐν) μέρει, τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὅμοιον· τὸ δὲ μὴ ἴσον τοῖς ἴσοις
 καὶ τὸ μὴ ὅμοιον τοῖς ὁμοίοις παρὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν
 10 παρὰ φύσιν καλόν. διὸ καὶ ἄλλος τις ἢ κρείττων κατ'
 ἀρετὴν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων, τοῦτω
 καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τούτω πείθεσθαι δίκαιον. δεῖ δ' οὐ μό-
 νον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρα-
 κτικός. ἀλλ' εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν
 15 εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ'
 ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός. ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ
 ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἐτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς
 διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς, τὰς τῶν ἀποβαι-
 νόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον
 20 τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ δια-
 νοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις. μά-

Non è vero che si debba dare più valore all'inazione che all'azione, perché la felicità è un'attività, e inoltre gli atti degli uomini giusti e temperanti portano buoni e abbondanti frutti¹⁹. Ma forse, sulla base delle precisazioni appena espresse, si potrebbe anche pensare che il potere sia di tutte la miglior cosa, perché grazie ad esso si può realizzare un numero altissimo di opere eccellenti. Per tale motivo, chi ne dispone non deve lasciarlo mai a chi gli sta vicino, anzi, semmai, sforzarsi di strapparglielo di mano: neppure se lui è un padre, deve (aver) riguardo per i figli, né se è figlio per il padre, né, in genere, se è amico per gli amici, perché la cosa più desiderabile è il meglio, e il meglio è l'operare bene. Questa tesi avrebbe un certo fondamento di verità solo nel caso che il più desiderabile dei beni potesse finire in sorte ai ladri e ai violenti. Ma forse non è possibile che ciò avvenga, e tale ipotesi è infondata. Non è possibile attribuire belle azioni a chi non esprime in sé la stessa superiorità di un uomo rispetto a una donna, o di un padre rispetto a un figlio, o di un padrone rispetto ai servi; e dunque uno che trasgredisce non può più correggersi nella stessa misura in cui ormai s'è allontanato dalla virtù. Per le persone che sono alla pari, è bene e giusto rispettare il proprio turno, perché questo è principio di uguaglianza e similitudine: costringere gli uguali all'inuguaglianza e i simili a essere dissimili è contro natura, e nulla che sia contro natura può dirsi bello. Pertanto, se si trovasse qualcuno eccelso nella virtù e con la capacità di agire al meglio, sarebbe bene mettersi al suo seguito e giusto prestargli obbedienza, purché, però, non solo abbia virtù, ma anche la capacità di tradurla in pratica²⁰. Se si è detto il vero e si deve ritenere che la felicità equivalga ad agire bene, allora la vita migliore è quella attiva, sia nella comunità civile nel suo complesso sia nel singolo individuo. Tuttavia, non è certo che una vita attiva sia per forza tale in relazione agli altri – come pure qualcuno ritiene –, né che siano pratiche solamente quelle idee che tendono a trarre certi risultati dall'agire; al contrario, lo saranno molto di più le concezioni teoriche che esistono di per sé e che hanno in sé il proprio fine. E, se il ben operare è un fine, questo di conseguenza è una certa azione. E, soprattutto, anche nel caso di

1325 b

λιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν
 πράξεων τοὺς ταῖς διανοαῖς ἀρχιτέκτονας. ἀλλὰ μὴν οὐδ'
 ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὐτὰς πόλεις ἰδρυμένας καὶ
 25 ζῆν οὕτω προηρημέναι· ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο
 συμβαίνειν· πολλὰ γὰρ κοινωνίαι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέ-
 ρεσι τῆς πόλεως εἰσιν. ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ'
 ἐνὸς ὁποιοῦν τῶν ἀνθρώπων· σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι κα-
 λῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσιν ἐξωτερικαὶ πράξεις
 30 παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν. ὅτι μὲν οὖν τὸν αὐτὸν βίον
 ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἐκάστω τε τῶν ἀνθρώπων καὶ
 κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν.

4. ἐπεὶ δὲ πεφροιμιάσται τὰ νῦν εἰρημένα περὶ αὐτῶν,
 καὶ περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας ἡμῖν τεθεώρηται πρότερον,
 35 ἀρχὴ τῶν λοιπῶν εἰπεῖν πρῶτον ποίας τινὰς δεῖ τὰς ὑπο-
 θέσεις εἶναι περὶ τῆς μελλούσης κατ' εὐχὴν συνεστάναι πόλεως.
 οὐ γὰρ οἶόν τε πολιτείαν γενέσθαι τὴν ἀρίστην ἄνευ συμ-
 μέτρου χορηγίας. διὸ δεῖ πολλὰ προϋποτεθεῖσθαι καθάπερ
 εὐχομένους, εἶναι μέντοι μὴθὲν τούτων ἀδύνατον· λέγω δὲ
 40 οἶον περὶ τε πλήθους πολιτῶν καὶ χώρας. ὥσπερ γὰρ καὶ
 τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς, οἶον ὑφάντη καὶ ναυπηγῶ, δεῖ τὴν
 1326 a ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖαν οὕσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν (ὅσῳ
 γὰρ ἂν αὕτη τυγχάνη παρεσκευασμένη βέλτιον, ἀνάγκη
 καὶ τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τῆς τέχνης εἶναι κάλλιον), οὕτω καὶ
 τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν
 5 ἐπιτηδεῖως ἔχουσαν. ἔστι δὲ πολιτικῆς χορηγίας πρῶτον
 τό τε πλῆθος τῶν ἀνθρώπων, πόσους τε καὶ ποίους τινὰς
 ὑπάρχειν δεῖ φύσει, καὶ κατὰ τὴν χώραν ὡσαύτως, πόσῃν
 τε εἶναι καὶ ποίαν τινὰ ταύτην. οἶονται μὲν οὖν οἱ πλεῖστοι
 προσήκειν μεγάλην εἶναι τὴν εὐδαίμονα πόλιν· εἰ δὲ τοῦτ'
 10 ἀληθές, ἀγνοοῦσι ποία μεγάλη καὶ ποία μικρὰ πόλις. κατ'
 ἀριθμοῦ γὰρ πλῆθος τῶν ἐνοικούντων κρίνουσι τὴν μεγάλην,

azioni esterne, si dice che vero artefice è quello che sa dirigerle secondo un progetto della mente. E neppure le città costruite in perfetto isolamento, e che scelgono di vivere in ragione di esso, sono costrette all'inattività, perché l'azione può esplicarsi nelle loro parti: nelle varie parti della città, infatti, ci sono molte associazioni di cittadini che interagiscono. La stessa relazione vale, in modo analogo, anche per ciascuno degli esseri umani: altrimenti neppure la divinità potrebbe godere di tempo libero, e neanche il cosmo nel suo insieme, se si considera che, al di fuori delle azioni pertinenti alla loro natura, non ne avrebbero a disposizione altre possibili. A questo punto, non ci sono più dubbi che la condizione ottimale di vita per ogni singolo uomo, per entità collettive come le città e per l'intera umanità, sarà la stessa²¹.

4²². Considerato che le tesi appena espresse sull'argomento fungono da premessa, e che degli altri sistemi politici si è già ragionato in precedenza, il punto di partenza per ciò che resta da trattare è chiederci quali debbano essere i fondamenti istituzionali della città organizzata secondo le nostre aspirazioni; senza una confacente preparazione, infatti, non si può porre in essere la migliore costituzione. Bisogna allora dare per scontata una serie di condizioni auspicabili, ma in nessun caso impossibili; intendo, per esempio, la consistenza della popolazione e del territorio. Del resto, questo vale anche per gli altri artefici: come il tessitore e il costruttore di navi hanno bisogno di un materiale idoneo alla loro impresa (e quanto più la materia prima è ben preparata alla lavorazione, tanto più il prodotto di questa risulterà bello), così anche l'uomo politico e il legislatore hanno bisogno di un materiale idoneo opportunamente predisposto²³. Il primo requisito materiale dell'arte politica sarà una moltitudine di persone: quanti devono essere i cittadini e di quali caratteri devono essere provvisti per natura? Lo stesso vale per il territorio: quanto grande e di che natura dev'essere? I più sono convinti che una città felice debba avere grandi dimensioni, ma, anche ammesso che sia vero, non sanno poi definire in che senso una città deve essere grande o piccola, perché la considerano grande sulla base del numero degli abitanti, mentre dovrebbe-

1326 a

δεῖ δὲ μᾶλλον μὴ εἰς τὸ πλῆθος εἰς δὲ δύναμιν ἀποβλέ-
 πειν. ἔστι γάρ τι καὶ πόλεως ἔργον, ὥστε τὴν δυναμένην
 τοῦτο μάλιστ' ἀποτελεῖν, ταύτην οἰητέον εἶναι μεγίστην, οἷον
 15 Ἴπποκράτην οὐκ ἄνθρωπον ἀλλ' ἱατρὸν εἶναι μεῖζω φήσειεν
 ἢ τις τοῦ διαφέροντος κατὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος. οὐ
 μὴν ἀλλὰ καὶ εἰ δεῖ κρίνειν πρὸς τὸ πλῆθος ἀποβλέποντας,
 οὐ κατὰ τὸ τυχόν πλῆθος τοῦτο ποιητέον (ἀναγκαῖον γὰρ
 ἐν ταῖς πόλεσιν ἴσως ὑπάρχειν καὶ δούλων ἀριθμὸν πολλῶν
 20 καὶ μετοίκων καὶ ξένων), ἀλλ' ὅσοι πόλεώς εἰσι μέρος καὶ
 ἐξ ὧν συνίσταται πόλις οἰκείων μορίων· ἡ γὰρ τούτων ὑπερ-
 οχὴ τοῦ πλήθους μεγάλης πόλεως σημεῖον, ἐξ ἧς δὲ βάνου-
 σοι μὲν ἐξέρχονται πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὀπλῖται δὲ ὀλίγοι,
 ταύτην ἀδύνατον εἶναι μεγάλην· οὐ γὰρ ταύτῃν μεγάλη τε
 25 πόλις καὶ πολυάνθρωπος. ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ἐκ τῶν
 ἔργων φανερόν, ὅτι χαλεπὸν, ἴσως δ' ἀδύνατον, εὐνομεῖσθαι
 τὴν λίαν πολυάνθρωπον· τῶν γοῦν δοκουσῶν πολιτεύεσθαι
 καλῶς οὐδεμίαν ὀρῶμεν οὔσαν ἀνειμένην πρὸς τὸ πλῆθος.
 τοῦτο δὲ δῆλον καὶ διὰ τῆς τῶν λόγων πίστεως. ὃ τε γὰρ
 30 νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν
 εἶναι, ὃ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν
 τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε
 συνέχει τὸ πᾶν. ἐπεὶ τό γε καλὸν ἐν πλήθει καὶ μεγέθει
 εἶωθε γίνεσθαι. διὸ καὶ πόλιν ἢ μετὰ μεγέθους ὃ λεχθεὶς
 35 ὁρος ὑπάρχει, ταύτην εἶναι καλλίστην ἀναγκαῖον· ἀλλ' ἔστι
 τι καὶ πόλεως μεγέθους μέτρον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάν-
 των, ζώων φυτῶν ὀργάνων· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον οὔτε λίαν
 μικρὸν οὔτε κατὰ μέγεθος ὑπερβάλλον ἔξει τὴν αὐτοῦ δύνα-
 μιν, ἀλλ' ὅτε μὲν ὅλως ἐστερημένον ἔσται τῆς φύσεως ὅτε
 40 δὲ φαύλως ἔχον, οἷον πλοῖον σπιθαμιαῖον μὲν οὐκ ἔσται
 πλοῖον ὅλως, οὐδὲ δυοῖν σταδίῳ, εἰς δὲ τὶ μέγεθος ἐλθὼν ὅτε

ro guardare alle loro capacità più che alla quantità. C'è, infatti, un compito peculiare della città, e quella che meglio lo realizza merita d'essere considerata la più grande. Così, se qualcuno dicesse che Ippocrate è più grande di un altro che lo supera per la statura del corpo, lo direbbe di lui come medico, e non come uomo. Del resto, anche nel caso si volesse decidere la grandezza di una città in base al numero dei cittadini, non lo si dovrebbe fare in riferimento alla massa indiscriminata (perché in uno stato, per forza di cose, può alloggiare anche una percentuale considerevole di schiavi, meteci e stranieri); si deve tener conto, invece, solo di quelli che sono parte attiva della città e che vanno a formare le componenti istituzionali di essa. È l'abbondanza di questi ultimi che rappresenta la grandezza di una città, la quale non può certo essere grande se da essa provengono operai in gran numero e pochi opliti. Insomma, grande città non equivale a città popolosa. Anche l'esperienza rende manifesto quanto sia difficile, forse anche impossibile, imporre buone leggi a una città con un numero eccessivo di abitanti; infatti, fra tutte le città che risultano ben governate non ne troviamo neppure una che non ponga limiti al numero dei cittadini. Anche affidandoci al ragionamento, questo risulta evidente. La legge è un certo ordinamento, e necessariamente una legge buona ed efficace sarà un buon ordinamento. Ora, un numero troppo grande non potrà far parte di alcun ordinamento; la sua realizzazione sarebbe impresa di una potenza divina, che sa tenere insieme tutto il nostro universo, perché, di regola, la bellezza risiede nel numero e nella grandezza. Ecco perché una città, che alla grandezza unisce quella proporzione di cui dicevamo, non potrebbe che essere la più bella in assoluto. Ma esiste una misura anche per le dimensioni della città, come di tutte le altre cose: animali, piante, oggetti d'uso. Nessuna di queste cose, in effetti, potrebbe mantenere la propria funzione se fosse troppo piccola o eccessivamente grande, perché, in tal caso, la sua natura sarebbe ridotta al nulla o comunque difettosa: ad esempio, un'imbarcazione lunga una spanna non può essere in alcun senso una nave, e neppure potrebbe esserlo una di due stadi; quando si avvicina a una certa dimensione ecces-

1326 b μὲν διὰ σμικρότητα φαύλην ποιήσῃ τὴν ναυτιλίαν, ὅτε δὲ
 διὰ τὴν ὑπερβολὴν· ὁμοίως δὲ καὶ πόλις ἢ μὲν ἐξ ὀλίγων
 λίαν οὐκ αὐτάρκης (ἢ δὲ πόλις αὐταρκες), ἢ δὲ ἐκ πολλῶν
 ἄγαν ἐν μὲν τοῖς ἀναγκαίοις αὐτάρκης ὥσπερ δ' ἔθνος, ἀλλ'
 5 οὐ πόλις· πολιτείαν γὰρ οὐ ῥάδιον ὑπάρχειν· τίς γὰρ στρατη-
 γὸς ἔσται τοῦ λίαν ὑπερβάλλοντος πλήθους, ἢ τίς κῆρυξ μὴ
 Στεντόρειος; διὸ πρῶτην μὲν εἶναι πόλιν ἀναγκαῖον τὴν ἐκ
 τοσούτου πλήθους ὃ πρῶτον πλήθος αὐταρκες πρὸς τὸ εὖ
 ζῆν ἔστι κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν· ἐνδέχεται δὲ καὶ τὴν
 10 ταύτης ὑπερβάλλουσιν κατὰ πλήθος εἶναι μείζω πόλιν,
 ἀλλὰ τοῦτ' οὐκ ἔστιν, ὥσπερ εἵπομεν, ἀόριστον. τίς δ' ἐστὶν ὁ
 τῆς ὑπερβολῆς ὅρος, ἐκ τῶν ἔργων ἰδεῖν ῥάδιον. εἰσὶ γὰρ αἱ
 πράξεις τῆς πόλεως τῶν μὲν ἀρχόντων τῶν δ' ἀρχομένων,
 ἄρχοντος δ' ἐπίταξις καὶ κρίσις ἔργον· πρὸς δὲ τὸ κρίνειν
 15 περὶ τῶν δικαίων καὶ πρὸς τὸ τὰς ἀρχὰς διανέμειν κατ'
 ἀξίαν ἀναγκαῖον γνωρίζειν ἀλλήλους, ποῖοι τινές εἰσι, τοὺς
 πολίτας, ὡς ὅπου τοῦτο μὴ συμβαίνει γίγνεσθαι, φαύλως
 ἀνάγκη γίγνεσθαι τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς κρίσεις.
 περὶ ἀμφοτέρω γὰρ οὐ δίκαιον αὐτοσχεδιάζειν, ὅπερ ἐν
 20 τῇ πολυανθρωπίᾳ τῇ λίαν ὑπάρχει φανερώς. ἔτι δὲ ξένοις
 καὶ μετοίκοις ῥάδιον μεταλαμβάνειν τῆς πολιτείας· οὐ γὰρ
 χαλεπὸν τὸ λανθάνειν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ πλήθους. δῆ-
 λον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὅρος ἄριστος, ἢ μεγίστη τοῦ
 πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύνοπτος. περὶ
 25 μὲν οὖν μεγέθους πόλεως διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

5. παραπλησίως δὲ καὶ τὰ περὶ τῆς χώρας ἔχει. περὶ
 μὲν γὰρ τοῦ ποίαν τινά, δῆλον ὅτι τὴν αὐταρκεστάτην πᾶς
 τις ἂν ἐπαινέσειεν (τοιαύτην δ' ἀναγκαῖον εἶναι τὴν παντο-
 φόρον· τὸ γὰρ πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηθενὸς

siva o insufficiente, non farà comunque una buona navigazione. Lo stesso vale per una città: se è composta da un numero troppo esiguo di uomini, non è autonoma (mentre una città deve essere autonoma); se invece è composta da una popolazione troppo vasta, pur avendo la capacità di soddisfare le proprie necessità, come fosse un popolo, non sarà comunque una città, perché avrà difficoltà a dotarsi di una costituzione. Chi, infatti, potrebbe comandare un esercito così sterminato? O fare l'araldo se non fosse come Stentore? Pertanto, necessariamente la prima città sarà quella la cui massa di cittadini equivale al minimo necessario per garantirsi l'autonomia in vista di una buona vita in una comunità. Potrebbe pure essere che una città ancora più popolosa sia anche più grande di questa, ma tali dimensioni, come già si diceva, non possono crescere all'infinito. Del resto, il limite di un siffatto incremento si desume facilmente dall'esperienza. Le azioni della città dipendono da chi ha il governo oppure da chi lo subisce, dove il compito dei primi è di impartire ordini e amministrare la giustizia. Ora, per esprimere sentenze di carattere giudiziario e per procedere all'assegnazione delle cariche, tenendo conto del giusto merito, bisogna che i cittadini si conoscano a vicenda per quello che sono; laddove questo non si verifichi, per forza di cose sia l'assegnazione degli incarichi di governo sia le sentenze saranno in difetto. D'altra parte, in un caso e nell'altro non è lecito improvvisare, come senza dubbio avviene nelle città con una popolazione particolarmente vasta. E poi, sarebbe facile per un meteco e per uno straniero entrare a far parte dell'organizzazione politica: data la massa della popolazione, non è difficile passare inosservati. Ora, è chiaro che qui sta il limite ideale per una città: il massimo di popolazione che può garantire l'autosufficienza dei mezzi di vita e che può essere tenuto sotto controllo con un unico sguardo. E con ciò abbiamo delineato quali debbano essere le dimensioni di una città²⁴.

²⁵. Un discorso analogo vale per il territorio. Senza dubbio, per quanto riguarda i suoi caratteri, sarebbe da tutti apprezzata una regione che da sé basti a soddisfare il più possibile ogni esigenza della popolazione (per essere tale, deve produrre di tutto: l'autosufficienza

- 30 αὐταρκες)· πλήθει δὲ καὶ μεγέθει τοσαύτην ὥστε δύνασθαι
 τοὺς οἰκοῦντας ζῆν σχολάζοντας ἐλευθερίως ἅμα καὶ σω-
 φρόνως. τοῦτον δὲ τὸν ὅρον εἰ καλῶς ἢ μὴ καλῶς λέγο-
 μεν, ὕστερον ἐπισκεπτέον ἀκριβέστερον, ὅταν ὅλως περὶ κτή-
 σεως καὶ τῆς περὶ τὴν οὐσίαν εὐπορίας συμβαίνει ποιεῖσθαι
 35 μνεῖαν, πῶς δεῖ καὶ τίνα τρόπον ἔχειν πρὸς τὴν χρῆσιν
 αὐτῆς· πολλὰ γὰρ περὶ τὴν σκέψιν ταύτην εἰσὶν ἀμφισ-
 βητήσεις διὰ τοὺς ἔλκοντας ἐφ' ἑκατέραν τοῦ βίου τὴν ὑπερ-
 βολήν, τοὺς μὲν ἐπὶ τὴν γλισχρότητα τοὺς δὲ ἐπὶ τὴν τρυ-
 φήν. τὸ δ' εἶδος τῆς χώρας οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν (δεῖ δ' ἔνια
 40 πείθεσθαι καὶ τοῖς περὶ τὴν στρατηγίαν ἐμπείροις), ὅτι χρὴ
 τοῖς μὲν πολεμίοις εἶναι δυσέμβολον αὐτοῖς δ' εὐέξοδον.
 1327 a ἔτι δ' ὥσπερ τὸ πλῆθος τὸ τῶν ἀνθρώπων εὐσύνοπτον ἔφα-
 μεν εἶναι δεῖν, οὕτω καὶ τὴν χώραν· τὸ δ' εὐσύνοπτον τὸ
 εὐβοήθητον εἶναι τὴν χώραν ἐστίν. τῆς δὲ πόλεως τὴν θέσιν
 εἰ χρὴ ποιεῖν κατ' εὐχὴν, πρὸς τε τὴν θάλατταν προσήκει
 5 κεῖσθαι καλῶς πρὸς τε τὴν χώραν. εἰς μὲν (οὖν) ὁ λεχθεὶς
 ὅρος (δεῖ γὰρ πρὸς τὰς ἐκβοηθείας κοινὴν εἶναι τῶν τόπων
 ἀπάντων)· ὁ δὲ λοιπὸς πρὸς τὰς τῶν γινομένων καρπῶν
 παραπομπάς, ἔτι δὲ τῆς περὶ ξύλα ὕλης, καὶ εἴ τινα
 ἄλλην ἐργασίαν ἢ χώρα τυγχάνοι κεκτημένη τοιαύτην
 10 εὐπαρακόμιστον.
 6. περὶ δὲ τῆς πρὸς τὴν θάλατταν κοινωνίας, πότερον
 ὠφέλιμος ταῖς εὐνομουμέναις πόλεσιν ἢ βλαβερὰ, πολλὰ
 τυγχάνουσιν ἀμφισβητοῦντες· τό τε γὰρ ἐπιξενοῦσθαι τινας
 15 ἐν ἄλλοις τεθραμμένους νόμοις ἀσύμφορον εἶναι φασι πρὸς
 τὴν εὐνομίαν, καὶ τὴν πολυανθρωπίαν· γίνεσθαι μὲν γὰρ
 ἐκ τοῦ χρῆσθαι τῇ θαλάττῃ διαπέμποντας καὶ δεχομένους
 ἐμπόρων πλῆθος, ὑπεναντίαν δ' εἶναι πρὸς τὸ πολιτεῦσθαι
 καλῶς. ὅτι μὲν οὖν, εἰ ταῦτα μὴ συμβαίνει, βέλτιον καὶ
 πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς εὐπορίαν τῶν ἀναγκαίων μετέχειν
 20 τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν τῆς θαλάττης, οὐκ ἄδηλον.
 καὶ γὰρ πρὸς τὸ ῥᾶον φέρειν τοὺς πολεμίους εὐβοηθήτους
 εἶναι δεῖ κατ' ἀμφοτέρω τοὺς σωθησομένους, καὶ κατὰ γῆν

za consiste, infatti, proprio nel disporre di ogni cosa senza mancare di nulla)²⁶. Per quanto concerne la vastità e l'estensione, deve essere tale da permettere agli abitanti una vita che goda di tempo libero, insieme liberale e morigerata. Più avanti – quando avremo occasione di dare un ragguaglio generale sui patrimoni e sul benessere economico, e su quale sia l'atteggiamento da assumere nei confronti dell'uso delle ricchezze – esamineremo se tale limite è da noi espresso opportunamente o no. Questa indagine, d'altra parte, suscita molte controversie, perché c'è chi vorrebbe spingere il nostro modo di vita verso l'uno o l'altro eccesso, ossia verso la grettezza o il lusso smodato²⁷. Per quanto concerne la conformazione del territorio, non è difficile affermare – e qui per certi aspetti bisogna affidarsi all'esperienza dei militari – che esso deve risultare di difficile accesso per i nemici e invece facilmente percorribile in caso di evacuazione. Quel che dicevamo della popolazione, che si 1327 a dovesse sorvegliare con un unico sguardo, va ripetuto anche per il territorio: perché un territorio controllabile con un unico sguardo è facilmente difendibile. Se dovessimo indicare la posizione ideale della città, sarebbe quella che si trovi favorevolmente esposta rispetto al mare e all'entroterra. Una condizione richiesta, di cui peraltro già si diceva, è che il territorio sia agibile agli aiuti in tutti i suoi lati; un'altra è che consenta un facile trasporto dei frutti della terra, del legname da costruzione e di qualunque altra risorsa di cui il paese disponga²⁸.

²⁹. Si discute molto anche sulla questione se sia utile o dannoso per una città ben organizzata avere l'accesso al mare. C'è chi ritiene che dare ospitalità a stranieri cresciuti sotto altre leggi non giovi affatto al buon ordinamento, come non giova l'eccesso di popolazione; ciò avviene, infatti, perché una moltitudine di mercanti si serve del mare per spedire o ricevere merci, ed è certamente d'ostacolo a una legge buona ed efficace. D'altra parte, è pure evidente che, se si riuscisse a evitare questi inconvenienti, l'affacciarsi sul mare della città e del territorio circostante gioverebbe tanto alla sicurezza quanto all'approvvigionamento dei beni necessari. Per poter resistere meglio ai nemici, i cittadini da

καὶ κατὰ θάλατταν, καὶ πρὸς τὸ βλάψαι τοὺς ἐπιτιθεμέ-
 νους, εἰ μὴ κατ' ἄμφω δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ θάτερον ὑπάρξει
 25 μᾶλλον ἀμφοτέρων μετέχουσιν. ὅσα τ' ἂν μὴ τυγχάνη
 παρ' αὐτοῖς ὄντα, δέξασθαι ταῦτα, καὶ τὰ πλεονάζοντα
 τῶν γιγνομένων ἐκπέμψασθαι τῶν ἀναγκαίων ἐστίν. αὐτῇ
 γὰρ ἐμπορικὴν, ἀλλ' οὐ τοῖς ἄλλοις, δεῖ εἶναι τὴν πόλιν·
 οἱ δὲ παρέχοντες σφᾶς αὐτοὺς πᾶσιν ἀγορὰν προσόδου
 30 χάριν ταῦτα πράττουσιν· ἣν δὲ μὴ δεῖ πόλιν τοιαύτης
 μετέχειν πλεονεξίας, οὐδ' ἐμπόριον δεῖ κεκτῆσθαι τοιοῦτον.
 ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν ὀρῶμεν πολλαῖς ὑπάρχοντα καὶ χώραις
 καὶ πόλεσιν ἐπίνεια καὶ λιμένας εὐφυῶς κείμενα πρὸς τὴν
 πόλιν, ὥστε μήτε τὸ αὐτὸ νέμειν ἄστει μήτε πόρρω λίαν,
 35 ἀλλὰ κρατεῖσθαι τείχεσι καὶ τοιούτοις ἄλλοις ἐρύμασι,
 φανερόν ὥς εἰ μὲν ἀγαθὸν τι συμβαίνει γίνεσθαι διὰ τῆς
 κοινωνίας αὐτῶν, ὑπάρξει τῇ πόλει τοῦτο τὸ ἀγαθόν, εἰ δέ
 τι βλαβερόν, φυλάξασθαι ῥάδιον τοῖς νόμοις φράζοντας
 καὶ διορίζοντας τίνας οὐ δεῖ καὶ τίνας ἐπιμίσγεσθαι δεῖ
 40 πρὸς ἀλλήλους. περὶ δὲ τῆς ναυτικῆς δυνάμεως, ὅτι μὲν
 βέλτιστον ὑπάρχειν μέχρι τινὸς πλήθους, οὐκ ἄδηλον (οὐ γὰρ
 1327 b μόνον αὐτοῖς ἀλλὰ καὶ τῶν πλησίον τισὶ δεῖ καὶ φοβεροὺς
 εἶναι καὶ δύνασθαι βοηθεῖν, ὥσπερ κατὰ γῆν, καὶ κατὰ
 θάλατταν)· περὶ δὲ πλήθους ἤδη καὶ μεγέθους τῆς δυνάμεως
 ταύτης πρὸς τὸν βίον ἀποσκεπτέον τῆς πόλεως. εἰ μὲν γὰρ
 5 ἡγεμονικὸν καὶ πολιτικὸν ζήσεται βίον, ἀναγκαῖον καὶ ταύ-
 την τὴν δύναμιν ὑπάρχειν πρὸς τὰς πράξεις σύμμετρον.
 τὴν δὲ πολυανθρωπίαν τὴν γιγνομένην περὶ τὸν ναυτικὸν
 ὄχλον οὐκ ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν· οὐθὲν γὰρ
 αὐτοὺς μέρος εἶναι δεῖ τῆς πόλεως. τὸ μὲν γὰρ ἐπιβατικὸν
 10 ἐλεύθερον καὶ τῶν περὶ τὸν πόλιν ἐστίν, ὃ κύριόν ἐστι καὶ
 κρατεῖ τῆς ναυτιλίας· πλήθους δὲ ὑπάρχοντος περιοίκων
 καὶ τῶν τὴν χώραν γεωργούντων, ἀφθονίαν ἀναγκαῖον εἶναι
 καὶ ναυτῶν. ὀρῶμεν δὲ τοῦτο καὶ νῦν ὑπάρχον τισίν,
 οἷον τῇ πόλει τῶν Ἡρακλεωτῶν· πολλὰς γὰρ ἐκπληροῦσι
 15 τριῆρεις, κεκτημένοι τῷ μεγέθει πόλιν ἐτέρων ἐμμελεστέραν.

salvare dovrebbero essere soccorsi sia per terra sia per mare; e così pure, se si volesse sferrare un contrattacco agli aggressori, quand'anche non fosse possibile farlo dai due versanti, tuttavia, disponendo di entrambe le possibilità, si potrebbe scegliere l'uno o l'altro. E poi, che una città possa importare ciò di cui eventualmente manchi ed esportare i beni che ha in abbondanza, fa parte delle cose indispensabili. Perché essa deve esercitare il commercio per il proprio vantaggio e non di altri; e dunque quelli che si prestano a diventare un mercato aperto a tutti, lo fanno in vista del loro guadagno; ma una città che non deve partecipare di tale forma di arricchimento, non deve neanche possedere un tale mercato. Poiché anche oggi possiamo vedere molti approdi e porti di città e regioni ben situati rispetto alla città, in modo da non far parte dell'area urbana ma neppure esserne troppo distanti, così da poter essere difesi con mura e altri presidî, è evidente che, se qualche buon frutto viene dai collegamenti con questi luoghi, la città se ne avvantaggerà; se invece ne viene qualche danno, le sarà facile porvi rimedio mediante leggi, riconoscendo e stabilendo quelli che devono o non devono intrattenere relazioni reciproche. Se poi si guarda alla forza navale, non può sfuggire che l'ideale sarebbe averne una abbastanza consistente, capace di intorire e di soccorrere non solo i propri cittadini, ma anche alcuni popoli confinanti, sia per mare sia per terra. La consistenza numerica e la potenza di questa forza navale si determina in base al genere di vita della città: se avrà ambizioni di supremazia e di primato politico, allora questa forza navale dovrà essere proporzionata a tali imprese. Del resto, il gran numero di addetti alla flotta non fa necessariamente capo alla città, perché non deve appartenere alla cittadinanza. La forza imbarcata è, infatti, composta di liberi cittadini, inquadrati nelle truppe di terra; ad essi spetta l'autorità e il comando delle navi; dove abbondano i perieci e gli agricoltori, necessariamente c'è un gran numero di marinai, come ancor oggi si può constatare in certi luoghi, quali la città di Eraclea: qui si armano numerose triremi, anche se i suoi cittadini dispongono di una città di dimensioni più contenute di altre³⁰.

1327 b

Con questo abbiamo dato indicazioni sul territorio, i porti, le città, il mare e la forza navale. Del numero dei cittadini, e di quale

7³¹. limite vi si debba porre, si è già detto prima; ora invece trattiamo delle qualità naturali del loro carattere³². Forse ce ne possiamo fare un'idea guardando alle città più celebrate della Grecia e all'intero mondo abitato, suddiviso per popoli³³. I popoli dei luoghi freddi e dell'Europa sono pieni di coraggio, ma difettano di intelligenza e cognizioni tecniche: perciò vivono sostanzialmente liberi, ma sono privi di un'organizzazione politica e incapaci di imporsi sui vicini. Gli Asiatici, invece, sono di animo intelligente e abili nelle arti, ma non hanno coraggio, per cui conducono un'esistenza servile, da succubi. La stirpe dei Greci, come occupa le regioni intermedie, così assume le qualità degli uni e degli altri. Ha coraggio e intelligenza³⁴, gode della libertà e delle migliori istituzioni politiche, e potrebbe imporre il suo imperio su tutti, se godesse di unità politica. Un'analogia differenza presentano i vari popoli ellenici se confrontati gli uni con gli altri: alcuni di loro hanno una natura di una sola specie, altri un'indole determinata dalla buona sintesi di questi due caratteri³⁵. È chiaro, dunque, che deve avere doti di innata intelligenza e coraggio chi vuole essere felicemente condotto dal legislatore sulla via della virtù. Quando alcuni dicono che deve essere proprio dei guardiani mostrarsi concilianti con chi conoscono e aggressivi con gli sconosciuti, quello che crea un atteggiamento socievole è l'animo impulsivo: è infatti la stessa facoltà dell'anima per la quale siamo inclini all'amicizia. Eccone la 1328 a prova: quando ci sentiamo sottovalutati, l'ira monta più nei confronti di familiari e amici che nei confronti degli sconosciuti. Per tale motivo Archiloco, a giusta ragione incolpando gli amici, così apostrofa il suo animo:

«proprio dagli amici tu sei strangolato».

Sia il senso del potere sia quello della libertà derivano in tutti da questa facoltà, perché l'animo impulsivo è portato a prendere il sopravvento e a non tollerare la soggezione. Tuttavia, non è neppure giusto dire che i guardiani siano ostili verso chi non conosco-

πρὸς οὐθένα γὰρ εἶναι χρή τοιοῦτον, οὐδέ εἰσιν οἱ μεγάλο-
 10 ψυχοὶ τὴν φύσιν ἄγριοι, πλὴν πρὸς τοὺς ἀδικοῦντας. τοῦτο δὲ
 μᾶλλον ἔτι πρὸς τοὺς συνήθεις πάσχουσιν, ὅπερ εἴρηται
 πρότερον, ἂν ἀδικεῖσθαι νομίσωσιν. καὶ τοῦτο συμβαίνει
 κατὰ λόγον· παρ' οἷς γὰρ ὀφείλεσθαι τὴν εὐεργεσίαν
 ὑπολαμβάνουσι, πρὸς τῷ βλάβει καὶ ταύτης ἀποστρεῖσθαι
 15 νομίζουσιν· ὅθεν εἴρηται

χαλεποὶ πόλεμοι γὰρ ἀδελφῶν

καὶ

οἳ τοι πέρα στέρξαντες, οἶδε καὶ πέρα μισοῦσιν.

περὶ μὲν οὖν τῶν πολιτευομένων, πόσους τε ὑπάρχειν
 δεῖ καὶ ποίους τινὰς τὴν φύσιν, ἔτι δὲ τὴν χώραν πόσῃν
 τέ τινα καὶ ποίαν τινά, διώρισται σχεδόν (οὐ γὰρ τὴν
 20 αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν διὰ τε τῶν λόγων καὶ τῶν
 γιγνομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως).

8. ἐπεὶ δ' ὥσπερ τῶν ἄλλων
 τῶν κατὰ φύσιν συνεστώτων οὐ ταῦτά ἐστι μόρια τῆς
 ὅλης συστάσεως ὧν ἄνευ τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἴη, δῆλον ὡς οὐ-
 δὲ πόλεως μέρη θετέον ὅσα ταῖς πόλεσιν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν,
 25 οὐδ' ἄλλης κοινωνίας οὐδεμιᾶς ἐξ ἧς ἓν τι τὸ γένος (ἐν
 γάρ τι καὶ κοινὸν εἶναι δεῖ καὶ ταῦτό τοις κοινωνοῖς, ἂν τε ἴσον
 ἂν τε ἄνισον μεταλαμβάνωσιν)· οἷον εἴτε τροφή τοῦτό ἐστιν
 εἴτε χώρας πλῆθος εἴτ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἐστίν. ὅταν
 δ' ἢ τὸ μὲν τούτου ἔνεκεν τὸ δ' οὐ ἔνεκεν, οὐθέν [ἐν] γε τούτοις
 30 κοινὸν ἄλλ' ἢ τῷ μὲν ποιῆσαι τῷ δὲ λαβεῖν· λέγω δ' οἷον
 ὀργάνῳ τε παντὶ πρὸς τὸ γιγνόμενον ἔργον καὶ τοῖς δημιουργοῖς·
 οἰκία γὰρ πρὸς οἰκοδόμον οὐθέν ἐστιν ὃ γίγνεται κοινόν,
 ἀλλ' ἐστὶ τῆς οἰκίας χάριν ἢ τῶν οἰκοδόμων τέχνη. διὸ κτή-
 σεως μὲν δεῖ ταῖς πόλεσιν, οὐδὲν δ' ἐστὶν ἢ κτήσεως μέρος τῆς
 35 πόλεως· πολλὰ δ' ἔμψυχα μέρη τῆς κτήσεως ἐστίν· ἢ δὲ
 πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἔνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐν-

no, perché così non si deve essere nei riguardi di nessuno: le persone magnanime non hanno una natura aggressiva, se non con chi si comporta male. Però – come già prima si diceva – si prova un tale impulso soprattutto verso i familiari, quando ci si sente offesi. C'è una ragione per questo: oltre al danno subito, si è convinti d'essere privati della benevolenza che si ritiene dovuta da parte di chi ha ricevuto benefici. Ecco perché si dice

«le guerre fratricide sono aspre»

e

«chi ha troppo amato troppo odia»³⁶.

Con questo – tenuto conto che non si può esigere la medesima precisione nelle argomentazioni logiche e nell'ambito dei fatti che cadono sotto i nostri sensi – abbiamo precisato con sufficiente approssimazione sia la quantità sia le qualità naturali della cittadinanza, sia anche l'estensione e le prerogative del territorio³⁷.

8³⁸. Come fra gli altri composti naturali non sono propriamente parti della composizione del tutto quelle senza cui il complesso non ci sarebbe, così di certo non bisogna considerare parti della città quelle da cui dipende necessariamente l'esistenza della città, e neppure l'esistenza di una qualsiasi altra comunità che vada a costituire qualcosa come un unico genere. Infatti deve pur esserci un solo e comune bene, lo stesso per tutti i membri della comunità, sia che ne partecipino in maniera identica sia in proporzione diversa: ad esempio il cibo, o il complesso del territorio o altre risorse analoghe³⁹. Quando si tratta di una realtà che è in vista di un'altra e di quest'altra che ne costituisce il fine, non vi è nulla in comune fra di esse, se non che una fa e l'altra subisce l'effetto. Intendo parlare, ad esempio, della relazione che ogni strumento o costruttore hanno con l'opera che vede la luce: tra una casa e l'architetto non c'è nulla che sia comune; quello che si può dire è che l'arte dell'architetto è in funzione della casa. In tal senso, le città hanno bisogno della proprietà, ma la proprietà non è parte della città; della proprietà, però, molti esseri animati fanno parte⁴⁰. La città, peraltro, è una comunità di uguali che aspira, per quanto è

δεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς τοὺς δὲ μικρὸν ἢ
 40 μὴδέν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τοῦ γίγνεσθαι πόλεως εἶδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους· ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι'
 1328 b ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τοὺς τε βίους ἐτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας. ἐπισκεπτέον δὲ καὶ πόσα ταυτί ἐστὶν ὧν ἄνευ πόλις οὐκ ἂν εἴη· καὶ γὰρ ἃ λέγομεν εἶναι μέρη πόλεως ἐν τούτοις ἂν εἴη ἀναγκαῖον ὑπάρχειν. ληπτέον τοίνυν
 5 τῶν ἔργων τὸν ἀριθμὸν· ἐκ τούτων γὰρ ἔσται δῆλον. πρῶτον μὲν οὖν ὑπάρχειν δεῖ τροφήν, ἔπειτα τέχνας (πολλῶν γὰρ ὀργάνων δεῖται τὸ ζῆν), τρίτον δὲ ὅπλα (τοὺς γὰρ κοινωνοῦντας ἀναγκαῖον καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχειν ὅπλα πρὸς τε τὴν ἀρχήν, τῶν ἀπειθούντων χάριν, καὶ πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἀδικεῖν
 10 ἐπιχειροῦντας), ἔτι χρημάτων τινὰ εὐπορίαν, ὅπως ἔχῃσι καὶ πρὸς τὰς καθ' αὐτοὺς χρεῖας καὶ πρὸς πολεμικὰς, πέμπτον δὲ καὶ πρῶτον τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατείαν, ἕκτον δὲ τὸν ἀριθμὸν καὶ πάντων ἀναγκαῖοτατον κρίσιν περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν
 15 πρὸς ἀλλήλους. τὰ μὲν οὖν ἔργα ταῦτ' ἐστὶν ὧν δεῖται πᾶσα πόλις ὡς εἶπεῖν (ἢ γὰρ πόλις πληθὸς ἐστὶν οὐ τὸ τυχὸν ἀλλὰ πρὸς ζωὴν αὐταρκες, ὡς φαμεν, ἐὰν δέ τι τυγχάνη τούτων ἐκλείπον, ἀδύνατον ἀπλῶς αὐτάρκη τὴν κοινωνίαν εἶναι ταύτην)· ἀνάγκη τοίνυν κατὰ τὰς ἐργασίας
 20 ταύτας συνεστάναι πόλιν· δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πληθός, οἱ παρασκευάσουσι τὴν τροφήν, καὶ τεχνίτας, καὶ τὸ μάχιμον, καὶ τὸ εὐπορον, καὶ ἱερεῖς, καὶ κριτὰς τῶν ἀναγκαίων καὶ συμφερόντων.

9. διωρισμένων δὲ τούτων λοιπὸν σκέψασθαι πότερον πᾶσι
 25 κοινωνητέον πάντων τούτων (ἐνδέχεται γὰρ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντας εἶναι καὶ γεωργοὺς καὶ τεχνίτας καὶ τοὺς βουλευομένους καὶ δικάζοντας), ἢ καθ' ἕκαστον ἔργον τῶν εἰρημένων ἄλλους

possibile, alla vita migliore. E siccome la felicità è il bene sommo e consiste nell'attuazione della virtù e nella sua piena applicazione, nella misura in cui capita che alcuni individui possano godere di essa, altri solo in piccola parte e altri ancora per nulla affatto, certamente questo determina la formazione di vari tipi di città e di molte costituzioni. Gli uomini inseguono questo obiettivo, ciascuno a suo modo e con i mezzi di cui dispone, e così danno luogo a diversi modi di vita e a differenti forme politiche⁴¹. Dobbiamo anche scoprire quante sono le condizioni senza le quali una città non potrebbe esistere: quelle che noi chiamiamo parti della città dovrebbero esservi necessariamente incluse. Basterà stabilire il numero dei lavori e, a partire da esso, le cose saranno chiare. In primo luogo non dovrà mancare il cibo, in secondo luogo le arti (il vivere ha bisogno dell'apporto di molti strumenti), e poi le armi (i membri di una comunità necessitano di armi, sia per difendere il governo dai sovversivi, sia per contrastare i nemici che dall'esterno tentino di portare un attacco); ci vorrà inoltre una buona scorta di ricchezze per far fronte alle esigenze interne e a quelle della guerra; al quinto posto, ma primo per rilevanza, ci dovrà essere la cura per la divinità che va sotto il nome di sacerdozio; al sesto, ma solo di numero, l'istituzione più necessaria: quella che decide su ciò che è utile e giusto nel reciproco rapporto fra cittadini. Queste sono, per così dire, le funzioni di cui ogni città non può fare a meno (perché essa non è costituita da una massa di persone raccoltesi a caso, bensì – lo ribadiamo – consociatesi alla ricerca di un'autonomia di vita, di modo che, se qualcuna di queste cose venisse a mancare, la loro comunità non potrebbe essere pienamente autonoma) e, pertanto, una città deve consistere di tali funzioni: c'è bisogno di un buon numero di contadini per fornire il cibo, e di artigiani, di militari, di benestanti, di sacerdoti, nonché di magistrati che giudichino su ciò che è indispensabile e ciò che è giovevole⁴².

⁴³. Stabilito ciò, rimane da considerare se tutte queste funzioni vadano condivise da tutti i cittadini (perché, effettivamente, ognuno potrebbe fare ad un tempo il contadino, l'artigiano, il consigliere e il giudice), ovvero se ognuna di quelle menzionate sia da assegnare

ὑποθετέον, ἥ τὰ μὲν ἴδια τὰ δὲ κοινὰ τούτων ἐξ ἀνάγκης
 ἐστίν. οὐκ ἐν πάσῃ δὲ ταῦτὸ πολιτεία. καθάπερ γὰρ εἵπομεν,
 30 ἐνδέχεται καὶ πάντας κοινωνεῖν πάντων καὶ μὴ πάντας
 πάντων ἀλλὰ τινὰς τινῶν. ταῦτα γὰρ καὶ ποιεῖ τὰς πολι-
 τείας ἐτέρας· ἐν μὲν γὰρ ταῖς δημοκρατίαις μετέχουσι
 πάντες πάντων, ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις τούναντίον. ἐπεὶ
 δὲ τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας, αὕτη
 35 δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη μάλιστ' εὐδαίμων, τὴν δ'
 εὐδαιμονίαν ὅτι χωρὶς ἀρετῆς ἀδύνατον ὑπάρχειν εἴρηται
 πρότερον, φανερόν ἐκ τούτων ὥς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτεuo-
 μένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένη δικαίους ἀνδρας ἀπλῶς, ἀλλὰ
 μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, οὔτε βάνανυσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ
 40 ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννῆς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς
 ἀρετὴν ὑπεναντίος), οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας
 1329 a ἔσεσθαι (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς
 καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικὰς). ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πο-
 λεμικὸν καὶ τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν συμφερόντων καὶ
 κρῖνον περὶ τῶν δικαίων ἐνυπάρχει καὶ μέρη φαίνεται τῆς
 5 πόλεως μάλιστα ὄντα, πότερον ἕτερα καὶ ταῦτα θετέον
 ἢ τοῖς αὐτοῖς ἀποδοτέον ἅμφω; φανερόν δὲ καὶ τοῦτο, διότι
 τρόπον μὲν τινα τοῖς αὐτοῖς τρόπον δὲ τινα καὶ ἐτέροις.
 ἢ μὲν γὰρ ἐτέρας ἀκμῆς ἐκότερον τῶν ἔργων, καὶ τὸ μὲν
 δεῖται φρονήσεως τὸ δὲ δυνάμεως, ἐτέροις· ἢ δὲ τῶν ἀδυνάτων
 10 ἐστὶ τοὺς δυναμένους βιάζεσθαι καὶ κωλύειν, τούτους
 ὑπομένειν ἀρχομένους αἰεὶ, ταύτη δὲ τοῖς αὐτοῖς. οἱ γὰρ τῶν
 ὀπλων κύριοι καὶ μένειν ἢ μὴ μένειν κύριοι τὴν πολιτείαν.
 λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέροις ἀποδιδόναι τὴν
 πολιτείαν ταύτην, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν ἢ
 15 μὲν δύνάμεις ἐν νεωτέροις, ἢ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις
 εἶναι, οὐκοῦν οὕτως ἀμφοῖν νενεμῆσθαι συμφέρειν καὶ δίκαιον

a un cittadino diverso, oppure se fra esse devono per forza esserci funzioni riservate e altre comuni a tutti. Non avviene lo stesso in ogni costituzione. Come già si diceva, o tutte le funzioni si possono condividere fra tutti i cittadini, oppure non tutte si spartiscono fra tutti, ma alcune sono riservate ad alcuni. Questo porta alla formazione di costituzioni di diverso tipo: nelle democrazie tutti hanno accesso a tutte le cariche, mentre nelle oligarchie vale l'opposto⁴⁴. Poiché, però, noi siamo impegnati a ricercare la migliore costituzione, vale a dire quella che garantisca alla città il massimo della felicità, e siccome già abbiamo detto che non può esistere una felicità senza virtù, da ciò risulta evidente che nella città meglio amministrata e che vanta cittadini assolutamente onesti e non relativamente a un certo modello di uomini onesti, gli abitanti non possono vivere da operai o da bottegai (queste sono vite di nessun valore, anzi contrarie alla virtù), e neppure potranno ambire alla cittadinanza gli agricoltori, dato che c'è bisogno di tempo libero dal lavoro perché la virtù e l'azione politica si formino⁴⁵. Dal momento che sia l'attività militare sia la funzione deliberativa nell'interesse comune e quella giudiziaria su ciò che è giusto risultano anch'esse, più di tutte, parti della città, forse che ciascuna di queste mansioni si deve considerare distinta, o possono essere ambedue attribuite alle stesse persone? Anche questo è chiaro: in un certo modo andranno attribuite agli stessi cittadini, in un altro modo a cittadini differenti. Infatti, ciascuna di tali attività ha il suo tempo della vita ideale: in quanto l'una richiede la saggezza e l'altra il vigore, toccano a persone diverse. Poiché, però, rientra fra le cose impossibili che quanti hanno la forza di imporre la propria volontà e di opporsi agli altri siano sempre disposti a lasciarsi comandare, allora queste mansioni dovranno competere alle stesse persone: giacché chi dispone delle armi decide altresì della sopravvivenza del potere cittadino o della sua caduta. Non rimane altra soluzione se non che la costituzione attribuisca l'una e l'altra funzione ai medesimi individui, ma non nello stesso momento, bensì in accordo con la natura, che concede vigore ai più giovani e senno ai più anziani. In tal senso, è utile e giusto ripartire le responsabilità nel modo suddet-

1329 a

- εἶναι δοκεῖ· ἔχει γὰρ αὕτη ἡ διαίρεσις τὸ κατ' ἄξιαν. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς κτήσεις δεῖ εἶναι περὶ τούτους. ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ
- 20 βάνανσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος δὲ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῆς ὑποθέσεως· τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν μετὰ τῆς ἀρετῆς, εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας. φανερόν
- 25 δὲ καὶ ὅτι δεῖ τὰς κτήσεις εἶναι τούτων, εἴπερ ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς γεωργοὺς δούλους ἢ βαρβάρους περιοίκους. λοιπὸν δ' ἐκ τῶν καταριθμηθέντων τὸ τῶν ἱερέων γένος. φανερὰ δὲ καὶ ἡ τούτων τάξις. οὔτε γὰρ γεωργὸν οὔτε βάνανσον ἱερέα καταστατέον (ὑπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει
- 30 τιμᾶσθαι τοὺς θεοὺς)· ἐπεὶ δὲ διήρηται τὸ πολιτικὸν εἰς δύο μέρη, τοῦτ' ἐστὶ τό τε ὀπλιτικὸν καὶ τὸ βουλευτικόν, πρέπει δὲ τὴν τε θεραπείαν ἀποδιδόναι τοῖς θεοῖς καὶ [τὴν] ἀνάπαυσιν ἔχειν περὶ αὐτοὺς τοὺς διὰ τὸν χρόνον ἀπειρηκότας, τούτοις ἂν εἴη τὰς ἱερωσύνας ἀποδοτέον. ὦν μὲν τοίνυν ἄνευ
- 35 πόλις οὐ συνίσταται καὶ ὅσα μέρη πόλεως, εἴρηται (γεωργοὺς μὲν γὰρ καὶ τεχνίτας καὶ πᾶν τὸ θητικὸν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν, μέρη δὲ τῆς πόλεως τό τε ὀπλιτικὸν καὶ βουλευτικόν), καὶ κεχώρισται δὴ τούτων ἕκαστον, τὸ μὲν αἰὲ τὸ δὲ κατὰ μέρος.
- 40 10. ἔοικε δὲ οὐ νῦν οὐδὲ νεωστὶ τοῦτ' εἶναι γνώριμον τοῖς περὶ πολιτείας φιλοσοφοῦσιν, ὅτι δεῖ διηρῆσθαι χωρὶς κατὰ
- 1329 b γένη τὴν πόλιν καὶ τό τε μάχιμον ἕτερον εἶναι καὶ τὸ γεωργοῦν. ἐν Αἰγύπτῳ τε γὰρ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον ἔτι καὶ νῦν, τὰ τε περὶ τὴν Κρήτην, τὰ μὲν οὖν περὶ Αἰγυπτον Σεσώστριος, ὥς φασιν, οὕτω νομοθετήσαντος, Μίνω δὲ τὰ
- 5 περὶ Κρήτην. ἀρχαία δὲ ἔοικεν εἶναι καὶ τῶν συσσιτίων ἡ τάξις, τὰ μὲν περὶ Κρήτην γενόμενα περὶ τὴν Μίνω βασιλείαν, τὰ δὲ περὶ τὴν Ἰταλίαν πολλῶ παλαιότερα τούτων. φασὶ γὰρ οἱ λόγιοι τῶν ἐκεῖ κατοικοῦντων Ἰταλὸν τινα γενέσθαι βασιλέα τῆς Οἰνωτρίας, ἀφ' οὗ τό τε ὄνομα
- 10 μεταβαλόντας Ἰταλοὺς ἀντ' Οἰνωτρῶν κληθῆναι καὶ τὴν

to, in quanto è una divisione fatta secondo il merito⁴⁶. Però è anche necessario che le proprietà siano di costoro. Quelli di cui parliamo sono cittadini, e i cittadini devono godere di agiatezza. L'operaio non è parte della città, come non lo è alcun altro tipo d'uomo che non sia artefice di virtù. Ciò risulta chiaramente dal presupposto che abbiamo assunto: che l'essere felici si accompagna necessariamente alla virtù, e che non si può dire felice una città guardando a una sola parte di essa, ma al complesso dei suoi cittadini. È altresì chiaro che a loro devono appartenere le ricchezze, quando, per forza di cose, i contadini devono essere o servi o perieci di origine barbara⁴⁷. Delle classi menzionate, resta da parlare di quella dei sacerdoti. Ma anche la loro condizione è manifesta. Non potrà consacrarsi sacerdote né un contadino né un operaio (il culto degli dèi è infatti una prerogativa dei cittadini): siccome il corpo politico è diviso in due, la classe dei soldati e quella dei governanti, ed è giusto che a quanti hanno lasciato questi incarichi per ragioni d'età sia affidato il culto degli dèi e godano di riposo, proprio a costoro bisognerebbe assegnare la dignità sacerdotale⁴⁸. Si è così trattato di ciò che è indispensabile all'esistenza di una città, del numero delle sue parti (necessari alla città sono i contadini, gli artigiani e la massa dei salariati, mentre i soldati e i governanti ne sono le parti) e di come ciascuna delle funzioni vada assegnata a soggetti distinti, a volte in permanenza e a volte a turno⁴⁹.

10⁵⁰. Non è una novità né una scoperta recente, ma è risaputo da chi si occupa di teoria politica, che la città va divisa in classi ben distinte, e che altra cosa è quella dei soldati, altra cosa quella dei contadini. In Egitto questo genere di governo si mantiene ancor oggi, e così pure a Creta: in Egitto, a quanto si racconta, fu fissato nella legislazione di Sesostri e a Creta in quella di Minosse. Ugualmente antica sembra l'organizzazione delle mense comuni, che ebbero origine a Creta quando era re Minosse, ma che in Italia già esistevano da tempi ancor più remoti. I dotti affermano che un abitante di quei luoghi, un certo Italo, divenne re di Enotria, e che da lui il popolo cambiò il suo nome da Enotri in Italici; e così

1329 b

ἀκτὴν ταύτην τῆς Εὐρώπης Ἰταλίαν τοῦνομα λαβεῖν, ὅση
 τετύχηκεν ἐντὸς οὕσα τοῦ κόλπου τοῦ Σκυλλητικοῦ καὶ τοῦ
 Λαμητικοῦ· ἀπέχει δὲ ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων ὁδὸν ἡμι-
 σεΐας ἡμέρας. τοῦτον δὲ λέγουσι τὸν Ἰταλὸν νομάδας τοὺς
 15 Οἰνωτροὺς ὄντας ποιῆσαι γεωργούς, καὶ νόμους ἄλλους τε
 αὐτοῖς θέσθαι καὶ τὰ συσσίτια καταστῆσαι πρῶτον· διὸ
 καὶ νῦν ἔτι τῶν ἀπ' ἐκείνου τινὲς χρῶνται τοῖς συσσιτίοις
 καὶ τῶν νόμων ἐνίοις. ὥκουν δὲ τὸ μὲν πρὸς τὴν Τυρρη-
 νίαν Ὀπικοὶ καὶ πρότερον καὶ νῦν καλούμενοι τὴν ἐπωνυ-
 20 μίαν Αὔσονες, τὸ δὲ πρὸς τὴν Ἰαπυγίαν καὶ τὸν Ἰόνιον
 Χῶνες, τὴν καλουμένην Σιρτὴν· ἦσαν δὲ καὶ οἱ Χῶνες
 Οἰνωτροὶ τὸ γένος. ἡ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων τάξις ἐντεῦθεν
 γέγονε πρῶτον, ὃ δὲ χωρισμὸς ὁ κατὰ γένος τοῦ πολιτικοῦ
 πλήθους ἐξ Αἰγύπτου· πολὺ γὰρ ὑπερτείνει τοῖς χρόνοις τὴν
 25 Μίνω βασιλείαν ἢ Σεσώστριος. σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ
 ἄλλα δεῖ νομίζειν εὐρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ,
 μᾶλλον δ' ἀπειράκις. τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα τὴν χρεῖαν
 διδάσκειν εἰκὸς αὐτήν, τὰ δ' εἰς εὐσχημοσύνην καὶ περι-
 ουσίαν ὑπαρχόντων ἤδη τούτων εὐλογον λαμβάνειν τὴν αὔξη-
 30 σιν· ὥστε καὶ τὰ περὶ τὰς πολιτείας οἶσθαι δεῖ τὸν αὐτὸν
 ἔχειν τρόπον. ὅτι δὲ πάντα ἀρχαῖα, σημείον τὰ περὶ
 Αἰγυπτὸν ἔστιν· οὗτοι γὰρ ἀρχαιότατοι μὲν δοκοῦσιν εἶναι,
 νόμων δὲ τετυχῆκασιν (ἀεὶ) καὶ τάξεως πολιτικῆς. διὸ δεῖ τοῖς
 μὲν εὐρημένοις ἱκανῶς χρῆσθαι, τὰ δὲ παραλελειμμένα
 35 πειρᾶσθαι ζητεῖν.

ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν χώραν εἶναι τῶν ὅπλα κεκτη-
 μένων καὶ τῶν τῆς πολιτείας μετεχόντων, εἴρηται πρό-
 τερον, καὶ διότι τοὺς γεωργοῦντας αὐτῶν ἐτέρους εἶναι δεῖ, καὶ
 πόσῃν τινὰ χρή καὶ ποίαν εἶναι τὴν χώραν· περὶ δὲ τῆς
 40 διανομῆς καὶ τῶν γεωργούντων, τίνας καὶ ποίους εἶναι χρή,
 λεκτέον πρῶτον, ἐπειδὴ οὔτε κοινήν φαμεν εἶναι δεῖν τὴν
 1330 a κτῆσιν ὥσπερ τινὲς εἰρήκασιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει φιλικῶς
 γινομένην κοινήν, οὗτ' ἀπορεῖν οὐθένα τῶν πολιτῶν τροφῆς.
 περὶ συσσιτίων τε συνδοκεῖ πᾶσι χρήσιμον εἶναι ταῖς εὖ

prese il nome di Italia quella penisola dell'Europa che si trova compresa fra il golfo Scilletico e il golfo Lametico, distanti una mezza giornata di cammino. Dicono anche che questo Italo trasformò gli Enotri da nomadi in contadini e che, per la prima volta, istituì per loro, insieme ad altre leggi, anche le mense comuni. Per questo ancor oggi qualcuno dei suoi discendenti si serve di queste mense e di alcune delle sue leggi. Gli Opici, oggi come allora chiamati col nome di Ausoni, erano stanziati nella regione dal lato della Tirrenia; invece gli abitanti della regione che si estende verso la Iapigia e il golfo Ionio – la terra che oggi ha il nome di Siritide – erano i Coni, della stirpe degli Enotri. Qui ebbe vita, per la prima volta, l'istituto delle mense comuni, mentre la separazione in classi della massa del popolo viene dall'Egitto, considerato che il regno di Sesostri risale a tempi assai più remoti di quello di Minosse⁵¹. In un certo senso si può ritenere che anche le altre istituzioni siano state scoperte più volte – anzi, infinite volte – nel lungo volgere del tempo. Probabilmente è stato lo stesso bisogno a suggerire ciò che era necessario; poi, una volta prodottesi queste condizioni, è ragionevole credere che si siano progressivamente sviluppati anche i principi della raffinatezza e dell'abbondanza. Così pare essere avvenuto anche per i sistemi politici⁵². Che questi siano tutti antichi, è provato dalla storia dell'Egitto, i cui abitanti si fanno risalire ai tempi più antichi e hanno (sempre) goduto di leggi e di un certo ordinamento politico. Per questo dobbiamo trarre adeguato vantaggio dalle scoperte, senza però trascurare di cercare ciò che manca⁵³.

In precedenza abbiamo stabilito che il territorio dev'essere di proprietà di quanti dispongono delle armi e hanno parte attiva nel governo della città, che i contadini devono essere diversi da costoro, e quale estensione e quali caratteristiche il territorio deve avere. Ora, il primo tema da affrontare riguarda la suddivisione della terra e la natura dei contadini (chi essi siano e con quali caratteri), poiché non condividiamo la tesi di alcuni che la proprietà debba essere comune, ma crediamo che se ne debba fare un uso solidale, 1330 a
come si addice ad amici, e che a nessuno dei cittadini debba mancare il nutrimento. Per quello che concerne le mense comuni, so-

κατεσκευασμέναις πόλεσιν ὑπάρχειν δι' ἣν δ' αἰτίαν συνδο-
 5 καὶ καὶ ἡμῖν, ὕστερον ἐροῦμεν. δεῖ δὲ τούτων κοινωνεῖν
 πάντας τοὺς πολίτας, οὐ ῥάδιον δὲ τοὺς ἀπόρους ἀπὸ τῶν
 ἰδίων τε εἰσφέρειν τὸ συντεταγμένον καὶ διοικεῖν τὴν ἄλ-
 λην οἰκίαν. ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δαπανήματα κοινὰ
 πάσης τῆς πόλεως ἐστίν. ἀναγκαῖον τοίνυν εἰς δύο μέρη
 10 διηρῆσθαι τὴν χώραν, καὶ τὴν μὲν εἶναι κοινήν τὴν δὲ τῶν
 ἰδιωτῶν, καὶ τούτων ἑκατέραν διηρῆσθαι δίχα πάλιν, τῆς
 μὲν κοινῆς τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς
 λειτουργίας τὸ δὲ ἕτερον εἰς τὴν τῶν συσσιτίων δαπάνην,
 τῆς δὲ τῶν ἰδιωτῶν τὸ ἕτερον μέρος [τὸ] πρὸς τὰς ἐσχατίας,
 15 τὸ δὲ ἕτερον πρὸς πόλιν, ἵνα δύο κλήρων ἑκάστω
 νεμηθέντων ἀμφοτέρων τῶν τόπων πάντες μετέχωσιν. τό-
 τε γὰρ ἴσον οὕτως ἔχει καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ πρὸς τοὺς
 ἀστυγείτονας πολέμους ὁμονοητικώτερον. ὅπου γὰρ μὴ τοῦτον
 ἔχει τὸν τρόπον, οἱ μὲν ὀλιγωροῦσι τῆς πρὸς τοὺς ὁμόρους
 20 ἔχθρας, οἱ δὲ λίαν φροντίζουσι καὶ παρὰ τὸ καλόν. διὸ παρ'
 ἐνόις νόμος ἐστὶ τοὺς γειτνιῶντας τοῖς ὁμόροις μὴ συμμετέχειν
 βουλῆς τῶν πρὸς αὐτοὺς πολέμων, ὥς διὰ τὸ ἴδιον
 οὐκ ἂν δυναμένους βουλεύσασθαι καλῶς. τὴν μὲν οὖν χώραν
 ἀνάγκη διηρῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον διὰ τὰς προειρημένας
 25 αἰτίας· τοὺς δὲ γεωργήσοντας μάλιστα μὲν, εἰ δεῖ κατ'
 εὐχὴν, δούλους εἶναι, μήτε ὁμοφύλων πάντων μήτε
 θυμοειδῶν (οὕτω γὰρ ἂν πρὸς τε τὴν ἐργασίαν εἶεν χρήσιμοι
 καὶ πρὸς τὸ μὴδὲν νεωτερίζειν ἀσφαλεῖς), δεύτερον δὲ
 βαρβάρους περιοίκους παραπλησίους τοῖς εἰρημένοις τὴν φύ-
 30 σιν, τούτων δὲ τοὺς μὲν ἐν τοῖς ἰδίοις εἶναι ἰδίους τῶν κε-
 κτημένων τὰς οὐσίας, τοὺς δ' ἐπὶ τῇ κοινῇ γῇ κοινούς. τίνα
 δὲ δεῖ τρόπον χρῆσθαι δούλοις, καὶ διότι βέλτιον πᾶσι τοῖς
 δούλοις ἄθλον προκεῖσθαι τὴν ἐλευθερίαν, ὕστερον ἐροῦμεν.
 11. τὴν δὲ πόλιν ὅτι μὲν δεῖ κοινήν εἶναι τῆς ἡπείρου τε

no tutti d'accordo sul fatto che esse siano di grande vantaggio per le città che hanno un buon ordinamento, e anche noi, per i motivi che addurremo in seguito, siamo di questo avviso. Nessuno dei cittadini deve essere escluso da questi banchetti, anche se non è facile per i poveri pagare col proprio denaro la quota di contribuzione, mentre reggono il peso del resto della famiglia. Anche le spese per il culto sono a carico di tutta la cittadinanza⁵⁴. In considerazione di ciò, è necessario dividere il territorio in due parti, una delle quali va messa in comune e l'altra divisa fra i privati. In seguito, ciascuna di queste andrà ulteriormente divisa in due, destinando la parte pubblica, da un lato, ai servizi religiosi, e, dall'altro, al finanziamento delle mense comuni. La parte privata va poi distinta in due zone, una localizzata in periferia e l'altra verso il centro della città, di modo che, assegnando a ciascuno due lotti, tutti posseggano una porzione di ambedue i luoghi. Così si realizza un principio di equità e di giustizia, nonché una maggiore coesione contro le ostilità dei vicini. Dove non vige questa regola, o si sottovaluta il rischio di avere alle porte dei nemici, o lo si amplifica oltremisura, più di quanto sia onorevole. Per questo, in alcune città, la gente che è vicina ai popoli confinanti è esclusa per legge dalle decisioni (che riguardano) la guerra contro di essi, perché l'interesse personale impedirebbe loro di giudicare equamente. In conclusione, il territorio deve essere diviso nel modo che si è detto, per i motivi prima espressi⁵⁵. È auspicabile che i lavoratori della terra siano schiavi, non tutti discendenti dalla stessa stirpe, e neppure di carattere impulsivo (perché solo a queste condizioni possono essere adatti al loro lavoro e non inclini alle rivolte); come seconda scelta, potrebbero essere barbari perieci che per indole assomiglino a quegli schiavi di cui si diceva. Di costoro, chi è impegnato nelle terre private dovrebbe essere proprietà privata dei possessori dei beni, chi lavora nella parte pubblica del territorio dovrebbe essere in comune a tutti⁵⁶. Ci occuperemo più avanti del modo in cui si deve far uso degli schiavi e delle ragioni per le quali è meglio prospettare a ciascuno di loro la libertà come ricompensa⁵⁷.

11⁵⁸. Si è detto che la città, per quanto è possibile, deve essere

- 35 καὶ τῆς θαλάττης καὶ τῆς χώρας ἀπάσης ὁμοίως ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, εἴρηται πρότερον· αὐτῆς δὲ προσάντη εἶναι τὴν θέσιν εὐχεσθαι δεῖ κατατυγχάνειν πρὸς τέτταρα βλέποντας, πρῶτον μὲν ὡς ἀναγκαῖον πρὸς ὑγίειαν (αἶ τε γὰρ πρὸς ἔω τὴν ἔγκλισιν ἔχουσαι καὶ πρὸς τὰ πνεύματα
- 40 τὰ πνέοντα ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ὑγιεινότεραι, δεύτερον δ' (αἶ) κατὰ βορέαν· εὐχείμεροι γὰρ αὗται μᾶλλον)· τῶν δὲ λοι-
- 1330 b πῶν πρὸς τὸ τὰς πολιτικὰς πράξεις καὶ πολεμικὰς καλῶς ἔχει. πρὸς μὲν οὖν τὰς πολεμικὰς αὐτοῖς μὲν εὐέξοδον εἶναι χρή, τοῖς δ' ἐναντίοις δυσπρόσοδον καὶ δυσπερίληπτον, ὑδάτων τε καὶ ναμάτων μάλιστα μὲν ὑπάρχειν πλῆθος
- 5 οἰκεῖον, εἰ δὲ μή, τοῦτό γε εὖρηται διὰ τοῦ κατασκευάζειν ὑποδοχὰς ὀμβρίοις ὕδασιν ἀφθόνους καὶ μεγάλας, ὥστε μηδέποτε ὑπολείπειν εἰργομένους τῆς χώρας διὰ πόλεμον· ἐπεὶ δὲ δεῖ περὶ ὑγείας φροντίζειν τῶν ἐνοικούντων, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν τῷ κεῖσθαι τὸν τόπον ἐν τε τοιούτῳ καὶ πρὸς
- 10 τοιούτῳ καλῶς, δεύτερον δὲ ὕδασιν ὑγιεινοῖς χρῆσθαι, καὶ τούτου τὴν ἐπιμέλειαν ἔχειν μὴ παρέργως. οἷς γὰρ πλείστοις χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα καὶ πλειστάκις, ταῦτα πλεῖστον συμβάλλεται πρὸς τὴν ὑγίειαν· ἡ δὲ τῶν ὑδάτων καὶ τοῦ πνεύματος δύναμις τοιαύτην ἔχει τὴν φύσιν. διόπερ ἐν
- 15 ταῖς εὖ φρονούσαις δεῖ διωρίσθαι πόλειςιν, ἂν μὴ πάνθ' ὅμοια μὴδ' ἀφθονία τοιούτων ἢ ναμάτων, χωρὶς τὰ τε εἰς τροφὴν ὕδατα καὶ τὰ πρὸς τὴν ἄλλην χρεῖαν. περὶ δὲ τόπων ἐρυμνῶν οὐ πάσαις ὁμοίως ἔχει τὸ συμφέρον ταῖς πολιτεαῖς· οἷον ἀκρόπολις ὀλιγαρχικὸν καὶ μοναρχικόν,
- 20 δημοκρατικὸν δ' ὀμαλότης, ἀριστοκρατικὸν δὲ οὐδέτερον, ἀλλὰ μᾶλλον ἰσχυροὶ τόποι πλείους. ἡ δὲ τῶν ἰδίων οἰκήσεων διάθεσις ἡδίων μὲν νομίζεται καὶ χρησιμωτέρα πρὸς τὰς ἄλλας πράξεις, ἂν εὐτομος ἦ καὶ κατὰ τὸν νεώτερον καὶ τὸν Ἱπποδάμειον τρόπον, πρὸς δὲ τὰς πολεμικὰς
- 25 ἀσφαλείας τοῦναντίον ὡς εἶχον κατὰ τὸν ἀρχαῖον χρόνον· δυσείσοδος γὰρ ἐκείνη τοῖς ξενικοῖς καὶ δυσεξερεύνητος τοῖς

ben collegata alla terraferma, al mare e a tutta la regione. La collocazione della città in sé stessa, nel caso più auspicabile, dovrebbe soddisfare quattro condizioni. Innanzitutto, deve essere salubre (tenendo conto che gli insediamenti rivolti a oriente ed esposti ai venti di levante sono più salubri, e subito dopo lo sono «quelli» al riparo dai venti di borea, perché hanno inverni più miti)⁵⁹. Quanto al resto, dovranno esserci condizioni favorevoli per l'azione politica e per le operazioni militari. Per quanto concerne queste ultime, bisogna che siano agevoli le sortite dei cittadini e difficoltosi, per i nemici, l'ingresso e l'accerchiamento, e poi, soprattutto, che si abbia un'adeguata disponibilità d'acqua e di sorgenti (e quando mancassero, si troverebbe una soluzione alternativa, allestendo numerosi e capaci bacini di raccolta delle acque piovane), in modo che non si esauriscano quando, per la guerra, i cittadini si trovino tagliati fuori dal resto del territorio. Dal momento che si deve garantire la salute degli abitanti, e che questa dipende dalla buona posizione e dal buon orientamento in cui la città si trova, e, in seconda istanza, dalla disponibilità di acque potabili, a tali problemi si deve riservare un'attenzione non marginale. Effettivamente, alla nostra salute concorrono in maniera determinante quegli elementi che il corpo usa in abbondanza e di frequente: le proprietà dell'aria e dell'acqua hanno appunto questa natura. Perciò, nelle città previdenti, se le sorgenti non sono tutte uguali e non vi è abbondanza di quelle buone, si devono separare le acque potabili da quelle destinate ad altri usi⁶⁰. Per parlare dei luoghi fortificati, non in tutte le forme politiche hanno la medesima utilità: ad esempio, un'acropoli ha ragion d'essere nelle oligarchie o nelle monarchie; invece alle democrazie si addice un terreno uniforme, e alle aristocrazie né l'uno né l'altra, ma piuttosto un gran numero di piazze-forti⁶¹. La disposizione degli edifici privati risulta più piacevole e funzionale ad altre attività quando abbia un impianto regolare secondo le più recenti indicazioni dello stile di Ippodamo, mentre, ai fini della sicurezza in periodo di guerra, ci si ispira a criteri del tutto diversi, quelli in uso nei tempi antichi: ossia, cercando di rendere la città difficilmente accessibile agli stranieri e disorientante per

1330 b

ἐπιτιθεμένοις. διὸ δεῖ τούτων ἀμφοτέρων μετέχειν (ἐνδέχεται γάρ, ἂν τις οὕτως κατασκευάζῃ καθάπερ ἐν τοῖς γεωργοῖς ἃς καλοῦσιν τινες τῶν ἀμπέλων συστάδας), καὶ τὴν μὲν
 30 ὅλην μὴ ποιεῖν πόλιν εὐτομον, κατὰ μέρη δὲ καὶ τόπους· οὕτω γὰρ καὶ πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς κόσμον ἔξει καλῶς. περὶ δὲ τειχῶν, οἱ μὴ φάσκοντες δεῖν ἔχειν τὰς τῆς ἀρετῆς ἀντιποιοιμένας πόλεις λίαν ἀρχαίως ὑπολαμβάνουσιν, καὶ ταυτὶ ὀρῶντες ἐλεγχόμενας ἔργῳ τὰς ἐκείνως καλλωπι-
 35 σαμένας. ἔστι δὲ πρὸς μὲν τοὺς ὁμοίους καὶ μὴ πολὺ τῷ πλήθει διαφέροντας οὐ καλὸν τὸ πειρᾶσθαι σῶζεσθαι διὰ τῆς τῶν τειχῶν ἐρυμνότητος· ἐπεὶ δὲ καὶ συμβαίνειν ἐνδέχεται πλεῖω τὴν ὑπεροχὴν γίγνεσθαι τῶν ἐπιόντων καὶ τῆς ἀνθρωπίνης τῆς ἐν τοῖς ὀλίγοις ἀρετῆς, εἰ δεῖ σῶζεσθαι
 40 καὶ μὴ πάσχειν κακῶς μηδὲ ὑβρίζεσθαι, τὴν ἀσφαλεστάτην ἐρυμνότητα τῶν τειχῶν οἰητέον εἶναι πολεμικωτάτην, ἄλλως τε καὶ νῦν εὐρημένων τῶν περὶ τὰ
 1331 a βέλη καὶ τὰς μηχανὰς εἰς ἀκρίβειαν πρὸς τὰς πολιορκίας. ὅμοιον γὰρ τὸ τεῖχος μὴ περιβάλλειν ταῖς πόλεσιν ἀξιοῦν καὶ τὸ τὴν χώραν εὐέμβολον ζητεῖν καὶ περιαιρεῖν τοὺς
 5 ὀρεινοὺς τόπους, ὁμοίως δὲ καὶ ταῖς οἰκήσεσι ταῖς ἰδίαις μὴ περιβάλλειν τοίχους ὥς ἀνάνδρων ἐσομένων τῶν κατοικούντων. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτό γε δεῖ λανθάνειν, ὅτι τοῖς μὲν περιβεβλημένοις τεῖχη περὶ τὴν πόλιν ἔξεστιν ἀμφοτέρως
 10 χρῆσθαι ταῖς πόλεσιν, καὶ ὥς ἐχούσαις τεῖχος καὶ ὥς μὴ ἐχούσαις, τοῖς δὲ μὴ κεκτημένοις οὐκ ἔξεστιν. εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐχ ὅτι τεῖχος μόνον περιβλητέον, ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπιμελητέον, ὅπως καὶ πρὸς κόσμον ἔχῃ τῇ πόλει πρεπόντως καὶ πρὸς τὰς πολεμικὰς χρεῖας, τὰς τε
 15 ἄλλας καὶ τὰς νῦν ἐπεξευρημένας. ὥσπερ γὰρ τοῖς ἐπιτιθεμένοις ἐπιμελές ἐστι δι' ὧν τρόπων πλεονεκτήσουσιν, οὕτω τὰ μὲν εὐρηται τὰ δὲ δεῖ ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ τοὺς φυλαττομένους· ἀρχὴν γὰρ οὐδ' ἐπιχειροῦσιν ἐπιτίθεσθαι τοῖς εὖ παρσκευασμένοις.

12. ἐπεὶ δὲ δεῖ τὸ μὲν πλῆθος τῶν πολιτῶν ἐν συσ-

gli aggressori. Insomma, si dovranno combinare ambedue gli schemi (e ciò si può fare se uno realizza un disegno simile a quello che alcuni tra i contadini chiamano «a rango compatto di vigne»), di modo che l'ordine non sia regolare in tutte le zone urbane, ma solo in certe parti e in certi luoghi. In questo modo si avranno buoni risultati sia nella sicurezza sia nell'estetica⁶². A proposito delle mura, quanti dicono che quelle città che si fanno vanto del loro valore non dovrebbero averle difendono posizioni troppo antiquate, tanto più se si vede smentito dai fatti chi menava vanto di ciò. Certo, non è una buona scelta cercare la salvezza ritirandosi in posizioni fortificate quando ci si misura con eserciti di ugual forza o poco superiori di numero. Ma, siccome può succedere che la superiorità numerica degli aggressori sia troppa per l'umano valore, e per quello di pochi soldati, se è in gioco la salvezza e non si vuole incorrere in rovina e violenze, ci si deve convincere che le mura fortificate costituiscono la miglior difesa e anche una straordinaria risorsa militare, in particolare ai nostri giorni in cui le recenti scoperte hanno messo a punto proiettili e macchine da assedio di grande precisione. Rifiutare di cingere le città di mura fortificate equivale a cercare un luogo che sia facilmente attaccabile, eliminando ogni rilievo che gli stia intorno; è come non costruire muri di cinta nelle case private col presupposto che renderebbero pusillanime chi vi abita. Non si può nemmeno ignorare, d'altra parte, che chi ha scelto di cingere la propria città di mura ha sempre due opzioni: comportarsi come se le mura ci fossero o come se non ci fossero. Invece, chi non le possiede non ha questa possibilità di scelta. Se le cose stanno così, non basta circondarsi di mura, bisogna anche prendersene cura, perché siano all'altezza del decoro cittadino e della loro funzione nelle operazioni belliche, specialmente quelle di nuova concezione. Come gli aggressori si industriano per trovare nuovi metodi per sopraffare gli assediati, così anche i difensori hanno scoperto alcune strategie e altre devono ricercarle e progettarle, perché nessuno oserebbe mai muovere un attacco alle città che sono ben munite⁶³.

12⁶⁴. Considerato che la cittadinanza nel suo complesso deve es-

1331 a

- 20 σιτίοις κατανενεμῆσθαι, τὰ δὲ τείχη διειληφθαι φυλακτη-
 ρίοις καὶ πύργοις κατὰ τόπους ἐπικαίρους, δῆλον ὡς ταῦτα
 προκαλεῖται παρασκευάζειν ἕνια τῶν συσσιτίων ἐν τούτοις
 τοῖς φυλακτηριοῖς. καὶ ταῦτα μὲν δὴ τοῦτον ἂν τις δια-
 κοσμήσειε τὸν τρόπον· τὰς δὲ τοῖς θείοις ἀποδοδομένας οἰκῆσεις
 25 καὶ τὰ κυριώτατα τῶν ἀρχείων συσσίτια ἀρμόττει
 τόπον ἐπιτηδεῖόν τε ἔχειν καὶ τὸν αὐτόν, ὅσα μὴ τῶν
 ἱερῶν ὁ νόμος ἀφορίζει χωρὶς ἢ τι μαντεῖον ἄλλο πυθό-
 χρηστον. εἴη δ' ἂν τοιοῦτος ὁ τόπος ὅστις ἐπιφάνειάν τε ἔχει
 πρὸς τὴν τῆς θέσεως ἀρετὴν ἱκανῶς καὶ πρὸς τὰ γειτνιῶντα
 30 μέρη τῆς πόλεως ἐρυμνοτέρως. πρέπει δ' ὑπὸ μὲν τοῦτον
 τὸν τόπον τοιαύτης ἀγορᾶς εἶναι κατασκευὴν οἷαν καὶ περὶ
 Θετταλίαν νομίζουσιν ἣν ἐλευθέραν καλοῦσιν, αὕτη δ'
 ἐστὶν ἣν δεῖ καθαρὰν εἶναι τῶν ὀνίων πάντων, καὶ μήτε
 βάναισον μήτε γεωργὸν μήτ' ἄλλον μηδένα τοιοῦτον παρα-
 35 βάλλειν μὴ καλούμενον ὑπὸ τῶν ἀρχόντων. εἴη δ' ἂν
 εὐχαρὶς ὁ τόπος, εἰ καὶ τὰ γυμνάσια τῶν πρεσβυτέρων
 ἔχοι τὴν τάξιν ἐνταῦθα· πρέπει γὰρ διηρῆσθαι κατὰ τὰς
 ἡλικίας καὶ τοῦτον τὸν κόσμον, καὶ παρὰ μὲν τοῖς νεωτέ-
 ροις ἀρχοντάς τινας διατρίβειν, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους παρὰ
 40 τοῖς ἄρχουσιν· ἡ γὰρ ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν ἀρχόντων παρ-
 ουσία μάλιστα ἐμποιεῖ τὴν ἀληθινὴν αἰδῶ καὶ τὸν τῶν ἐλευ-
 1331 b θέρων φόβον. τὴν δὲ τῶν ὀνίων ἀγορὰν ἑτέραν τε δεῖ ταύ-
 της εἶναι καὶ χωρὶς, ἔχουσαν τόπον εὐσυνάγωγον τοῖς τε
 ἀπὸ τῆς θαλάττης πεμπομένοις καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς χώρας
 παῖσιν. ἐπεὶ δὲ τὸ πλῆθος διαιρεῖται τῆς πόλεως εἰς ἱερεῖς
 5 καὶ ἄρχοντας, πρέπει καὶ τῶν ἱερέων συσσίτια περὶ τὴν τῶν
 ἱερῶν οἰκοδομημάτων ἔχειν τὴν τάξιν. τῶν δ' ἀρχείων ὅσα
 περὶ τὰ συμβόλαια ποιεῖται τὴν ἐπιμέλειαν, περὶ τε γρα-
 φὰς δικῶν καὶ τὰς κλήσεις καὶ τὴν ἄλλην τὴν τοιαύτην
 διοίκησιν, ἔτι δὲ περὶ τὴν ἀγορανομίαν καὶ τὴν καλουμένην
 10 ἀστυνομίαν, πρὸς ἀγορᾶ μὲν δεῖ καὶ συνόδῳ τινὶ κοινῇ κατε-
 σκευάσθαι, τοιοῦτος δ' ὁ περὶ τὴν ἀναγκαίαν ἀγορὰν ἐστι
 τόπος· ἐνσχολάζειν μὲν γὰρ τὴν ἄνω τίθεμεν, ταύτην δὲ
 πρὸς τὰς ἀναγκαίας πράξεις. μεμιμῆσθαι δὲ χρὴ τὴν εἰρη-

sere ripartita in funzione delle mense comuni, e che d'altra parte si devono intervallare le mura, in punti idonei, con fortilizi e torri di avvistamento, ciò chiaramente suggerisce l'idea di allestire qualche mensa comune proprio in queste stazioni militari. Questo si può dunque fare così. Invece, agli edifici destinati al culto degli dèi e alle mense comuni di più alto rango dei magistrati si addice un luogo adatto, e che sia lo stesso, fatta eccezione per quei templi ai quali una prescrizione di legge o un particolare oracolo pitico impone una posizione appartata. Questo luogo dovrà essere tale da godere di una visibilità pari alla posizione che occupa la virtù, ed essere ancor più fortificato delle parti circostanti della città⁶⁵. È bene che sotto tale postazione sia costruita una piazza del tipo di quella che si trova in Tessaglia, e che chiamano «libera»: non vi sarà ammesso nessun tipo di mercanzia e sarà vietata a operai, contadini e altra gente del genere, a meno che non siano espressamente convocati dai magistrati. Questo luogo ne guadagnerebbe in grazia se vi avessero sede i ginnasi degli adulti. Infatti, sarebbe bene formare gruppi diversi per età, secondo quest'ordine: con i più giovani si intrattengano alcuni dei governanti, mentre gli adulti stiano a fianco dei governanti, perché nulla, come l'essere sotto lo sguardo delle autorità, è capace di suscitare quel sincero senso del pudore e di soggezione tipico dell'uomo libero. Altrove dev'essere la piazza del mercato, ben distinta e separata da questa, in una posizione che permetta di farvi confluire tutti i prodotti che arrivano dal mare e dall'entroterra. Poiché la parte eminente della cittadinanza si divide fra sacerdoti e magistrati, è bene che anche i sacerdoti dispongano di mense comuni poste nelle vicinanze degli edifici sacri⁶⁶. I pubblici ufficiali deputati alla stipula dei contratti, alle imputazioni dei processi, alle citazioni e ad altri atti amministrativi – come pure i sorveglianti del mercato o gli ispettori della città, i cosiddetti astinomi – devono stabilirsi in prossimità di una piazza e in qualche punto di incontro frequentato: un posto di tal genere è quello che si trova nei paraggi della piazza dedicata ai servizi necessari. Alla piazza destinata al tempo libero riserviamo un luogo più alto, mentre questa è per i servizi necessari. L'ordinamento ap-

1331 b

μένην τάξιν καὶ τὰ περὶ τὴν χώραν· καὶ γὰρ ἐκεῖ τοῖς
 15 ἄρχουσιν οὓς καλοῦσιν οἱ μὲν ὑλωροὺς οἱ δὲ ἀγρονόμους καὶ
 φυλακτῆρια καὶ συσσίτια πρὸς φυλακὴν ἀναγκαῖον ὑπάρ-
 χειν, ἔτι δὲ ἱερὰ κατὰ τὴν χώραν εἶναι νενεμημένα, τὰ
 μὲν θεοῖς τὰ δὲ ἥρωσιν. ἀλλὰ τὸ διατρίβειν νῦν ἀκριβο-
 λογουμένους καὶ λέγοντας περὶ τῶν τοιούτων ἀργόν ἐστιν· οὐ
 20 γὰρ χαλεπὸν ἐστὶ τὰ τοιαῦτα νοῆσαι, ἀλλὰ ποιῆσαι μᾶλ-
 λον· τὸ μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστί, τὸ δὲ συμβῆναι
 τύχης. διὸ περὶ μὲν τῶν τοιούτων τό γε ἐπὶ πλεῖον ἀφ-
 είσθω τὰ νῦν.

13. περὶ δὲ τῆς πολιτείας αὐτῆς, ἐκ τίνων καὶ ποίων
 25 δεῖ συνεστάναι τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι πόλιν μακαρίαν καὶ
 πολιτεύσεσθαι καλῶς, λεκτέον. ἐπεὶ δὲ δύο ἐστὶν ἐν οἷς γί-
 γνεται τὸ εὖ πᾶσι, τούτοις δ' ἐστὶν ἐν μὲν ἐν τῷ τὸν σκο-
 πὸν κεῖσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἐν δὲ τὰς
 πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὐρίσκειν (ἐνδέχεται γὰρ
 30 ταῦτα καὶ διαφωνεῖν ἀλλήλοις καὶ συμφωνεῖν· ἐνίστε γὰρ
 ὁ μὲν σκοπὸς ἔκκειται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν τοῦ τυ-
 χεῖν αὐτοῦ διαμαρτάνουσιν, ὅτε δὲ τῶν μὲν πρὸς τὸ τέλος
 πάντων ἐπιτυγχάνουσιν, ἀλλὰ τὸ τέλος ἔθεντο φαῦλον,
 ὅτε δὲ ἐκατέρου διαμαρτάνουσιν, οἷον περὶ ἱατρικὴν· οὔτε γὰρ
 35 ποῖόν τι δεῖ τὸ ὑγιαῖνον εἶναι σῶμα κρίνουσιν ἐνίστε καλῶς,
 οὔτε πρὸς τὸν ὑποκείμενον αὐτοῖς ὄρον τυγχάνουσι τῶν ποιη-
 τικῶν· δεῖ δ' ἐν ταῖς τέχναις καὶ ἐπιστήμαις ταῦτα ἀμφο-
 τερα κρατεῖσθαι, τὸ τέλος καὶ τὰς εἰς τὸ τέλος πράξεις),
 ὅτι μὲν οὖν τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται
 40 πάντες, φανερόν, ἀλλὰ τούτων τοῖς μὲν ἐξουσία τυγχάνει
 τοῖς δὲ οὐ, διὰ τινὰ τύχην ἢ φύσιν (δεῖται γὰρ καὶ χο-
 1332 a ρηγίας τινὸς τὸ ζῆν καλῶς, τούτου δὲ ἐλάττονος μὲν τοῖς
 ἄμεινον διακειμένοις, πλείονος δὲ τοῖς χειρόν), οἱ δ' εὐθὺς
 οὐκ ὀρθῶς ζητοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν, ἐξουσίας ὑπαρχούσης. ἐπεὶ
 δὲ τὸ προκειμένον ἐστὶ τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἰδεῖν, αὕτη δ'
 5 ἐστὶ καθ' ἣν ἀριστ' ἂν πολιτεύοιτο πόλις, ἀριστα δ' ἂν πολι-

pena descritto va esteso altresì al territorio circostante. Anche qui devono esserci posti di controllo e mense in comune per i pubblici ufficiali, che alcuni chiamano sovrintendenti ai boschi, altri sovrintendenti alle campagne. Del pari nei campi vanno disseminati templi, dedicati ora a dèi, ora a eroi⁶⁷. Ma sarebbe inutile protrarre in una discussione minuziosa il nostro discorso, perché la difficoltà di queste cose consiste non tanto nel pensarle, quanto nel metterle in pratica. La loro espressione è opera dei nostri desideri, la loro realizzazione è opera della sorte. Pertanto ora non aggiungeremo altra parola sull'argomento⁶⁸.

13⁶⁹. Si deve ora trattare della costituzione in sé, e di quali elementi – e di che natura – deve essere costituita la città che vuol essere felice e ben amministrata⁷⁰. La buona riuscita di ogni impresa dipende da due fattori: il primo consiste nell'individuare bene l'obiettivo e il fine delle azioni, l'altro nel trovare le azioni che a quel fine portano. In verità, questi due fattori possono essere fra loro tanto in accordo quanto in contrasto. Infatti, talvolta l'obiettivo è ben scelto, ma la sua realizzazione può essere sbagliata; talaltra tutte le azioni che conducono al fine sono giuste, ma il fine proposto è di poco valore; oppure ancora entrambe le scelte sono viziate da errori, come capita nella scienza medica: in certi casi i medici non giudicano correttamente né in che condizioni debba essere un corpo sano né quali interventi portino all'esito da loro prestabilito. Nelle arti e nelle scienze bisogna essere padroni di ambedue questi elementi: del fine e degli atti che lo realizzano. Senza dubbio, tutti aspirano a vivere bene e ad essere felici, ma poi, di questi, ad alcuni è data la capacità di realizzarlo, ad altri no, per effetto di un evento fortuito o naturale (una buona vita necessita anche di certe risorse, minori per chi ha le migliori disposizioni, maggiori per chi non è altrettanto ben disposto). Ci sono però alcuni che fin dall'inizio non cercano nel modo giusto la felicità, pur avendo la facoltà di conquistarla⁷¹. Siccome il nostro intento è di vedere quale sia la migliore costituzione, quella secondo cui meglio si può governare la città, e siccome la città meglio governata in base a tale costituzione è

τεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται τὴν πόλιν,
 δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν δεῖ, τί ἐστι, μὴ λανθάνειν. φαμέν
 δὲ (καὶ διωρίσμεθα ἐν τοῖς ἠθικοῖς, εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων
 ὀφελος) ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν, καὶ ταύτην
 10 οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἀπλῶς. λέγω δ' ἐξ ὑποθέσεως
 τὰναγκαῖα, τὸ δ' ἀπλῶς τὸ καλῶς· οἷον τὰ περὶ τὰς δι-
 καίας πράξεις, αἱ δίκαιαι τιμωραὶ καὶ κολάσεις ἀπ' ἀρε-
 τῆς μὲν εἰσιν, ἀναγκαῖαι δέ, καὶ τὸ καλῶς ἀναγκαῖως
 ἔχουσιν (αἰρετώτερον μὲν γὰρ μηδενὸς δεῖσθαι τῶν τοιούτων
 15 μῆτε τὸν ἄνδρα μῆτε τὴν πόλιν), αἱ δ' ἐπὶ τὰς τιμὰς καὶ
 τὰς εὐπορίας ἀπλῶς εἰσι κάλλισται πράξεις. τὸ μὲν γὰρ
 ἕτερον κακοῦ τινὸς ἀναίρεσίς ἐστιν, αἱ τοιαῦται δὲ πράξεις
 τούναντίον· κατασκευαὶ γὰρ ἀγαθῶν εἰσι καὶ γεννήσεις.
 χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἄνθρωπος καὶ πενία καὶ νόσος καὶ
 20 ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς· ἀλλὰ τὸ μα-
 κάριον ἐν τοῖς ἐναντίοις ἐστίν (καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ
 τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν
 ἀρετὴν ἀγαθὰ ἐστὶ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ, δῆλον δ' ὅτι καὶ
 τὰς χρήσεις ἀναγκαῖον σπουδαίας καὶ καλὰς εἶναι ταύτας
 25 ἀπλῶς)· διὸ καὶ νομίζουσιν ἄνθρωποι τῆς εὐδαιμονίας αἷτια
 τὰ ἐκτὸς εἶναι τῶν ἀγαθῶν, ὥσπερ εἰ τοῦ κιθαρίζειν λαμ-
 πρὸν καὶ καλῶς αἰτιῶντο τὴν λύραν μᾶλλον τῆς τέχνης.
 ἀναγκαῖον τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων τὰ μὲν ὑπάρχειν, τὰ
 δὲ παρασκευάσαι τὸν νομοθέτην. διὸ κατατυχεῖν εὐχόμεθα
 30 τῇ τῆς πόλεως συστάσει ὣν ἡ τύχη κυρία (κυρίαν γὰρ
 ὑπάρχειν τίθεμεν)· τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν
 οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. ἀλλὰ
 μὴν σπουδαία γε πόλις ἐστὶ τῷ τοῦς πολίτας τοῦς μετέχοντας
 τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους· ἡμῖν δὲ πάντες οἱ πολῖται
 35 μετέχουσι τῆς πολιτείας. τοῦτ' ἄρα σκεπτέον, πῶς ἄνθρωπος
 γίνεσθαι σπουδαῖος. καὶ γὰρ εἰ πάντας ἐνδέχεται σπουδαίους
 εἶναι, μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν, οὕτως αἰρετώτερον·

quella che ha le maggiori probabilità di essere felice, non possiamo certo ignorare in che cosa consista la felicità. Come abbiamo stabilito negli scritti di etica – se mai torna utile qualcuno di quei discorsi –, ribadiamo che la felicità è l'attuazione e l'uso perfetto della virtù in senso assoluto e non in senso condizionato da certi eventi. Dico «in senso condizionato» riferendomi alle cose necessarie, e dico «in senso assoluto» per intendere ciò che è bene. A titolo d'esempio, nelle azioni che hanno di mira la giustizia, le pene e le punizioni eque derivano certamente dalla virtù, ma sono necessarie, e cioè l'essere buone dipende dalla loro necessità (sarebbe infatti quanto mai auspicabile che nessuno, né città né uomo, ne avesse mai bisogno); invece, le azioni che riguardano gli onori e una vita agiata sono belle in senso assoluto. Quelle del primo tipo sono la cancellazione di un male, queste ultime sono l'esatto contrario, cioè la preparazione e la realizzazione di beni. Per quanto l'uomo buono sappia trarre vantaggio anche dall'indigenza, dalla malattia e dalle altre disgrazie, è pur vero che la felicità sta nelle condizioni opposte a queste⁷² (se – come si è dimostrato nei trattati sull'etica – è buono quell'uomo per il quale, grazie alla virtù, i beni sono beni assoluti, è chiaro che sarà necessariamente retto e buono in senso assoluto anche l'uso che ne farà). Proprio per questo la gente pensa che la causa della felicità siano i beni materiali, come se un'insigne ed eccellente esecuzione si dovesse attribuire alla lira e non all'arte⁷³. Da quanto si è detto risulta che alcune condizioni favorevoli devono essere preesistenti, altre devono essere procurate dal legislatore. C'è pertanto da augurarsi che la città si costituisca su quei beni che dipendono dalla sorte (perché così noi la consideriamo: padrona di tali beni), ma il fatto che essa sia virtuosa non è più una questione di fortuna, ma di conoscenza e di scelte di fondo. Del resto, uno stato è eccellente, se sono tali i cittadini che partecipano dei diritti politici; e, a nostro giudizio, tutti i cittadini partecipano dei diritti politici. Bisogna dunque ricercare come si diventa virtuosi. Infatti, pur nell'ipotesi che il complesso dei cittadini possa essere virtuoso, senza che lo sia ciascuno preso individualmente,

ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντας. ἀλλὰ μὴν
 ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δέ
 40 ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον,
 οἷον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζώων· οὕτω καὶ
 ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν. ἔνια δὲ οὐθὲν ὄφελος
 1332 b φῦναι· τὰ γὰρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ· ἔνια γὰρ εἴσι, διὰ
 τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον
 καὶ τὸ βέλτιον. τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζώων μάλιστα μὲν
 τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἄνθρωπος δέ
 5 καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον· ὥστε δεῖ ταῦτα συμ-
 φωνεῖν ἀλλήλοις. πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθισμους καὶ τὴν
 φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν
 βέλτιον. τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἷους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλον-
 τας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον·
 10 τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι
 μαθηθάνουσι τὰ δ' ἀκούοντες.

14. ἐπεὶ δὲ πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία συνέστηκεν ἐξ ἀρχόν-
 των καὶ ἀρχομένων, τοῦτο δὴ σκεπτέον, εἰ ἑτέρους εἶναι
 δεῖ τοὺς ἀρχοντας καὶ τοὺς ἀρχομένους ἢ τοὺς αὐτοὺς διὰ
 15 βίου· δῆλον γὰρ ὡς ἀκολουθεῖν δεήσει καὶ τὴν παιδείαν
 κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην. εἰ μὲν τοίνυν εἴησαν τοσοῦτον
 διαφέροντες ἄτεροι τῶν ἄλλων ὅσον τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς
 ἥρωας ἡγούμεθα τῶν ἀνθρώπων διαφέρειν, εὐθὺς πρῶτον
 κατὰ τὸ σῶμα πολλὴν ἔχοντες ὑπερβολήν, εἴτα κατὰ
 20 τὴν ψυχὴν, ὥστε ἀναμφισβήτητον εἶναι καὶ φανεράν τὴν
 ὑπεροχὴν τοῖς ἀρχομένοις τὴν τῶν ἀρχόντων, δῆλον ὅτι
 βέλτιον αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς τοὺς μὲν ἄρχειν τοὺς δ' ἄρχεσθαι
 καθάπαξ· ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥάδιον λαβεῖν οὐδ' ἔστιν ὥσπερ ἐν
 Ἰνδοῖς φησι Σκύλαξ εἶναι τοὺς βασιλέας τοσοῦτον δια-
 25 φέροντας τῶν ἀρχομένων, φανερόν ὅτι διὰ πολλὰς αἰτίας
 ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν
 καὶ ἄρχεσθαι. τό τε γὰρ ἴσον ταῦτόν τοῖς ὁμοίοις, καὶ

l'altro caso sarebbe da preferirsi, perché, una volta posta la virtù dell'individuo, ne seguirebbe quella della collettività⁷⁴. Si diventa buoni e virtuosi in tre modi: grazie alla natura, all'abitudine e alla ragione. In primo luogo, è necessario avere, alla nascita, natura di uomo, e non di qualche altro animale; e poi anche il corpo e l'anima devono essere di un certo tipo. Però alcune attitudini naturali non sortiscono alcun vantaggio, perché le abitudini possono modificarle. Infatti ci sono certe inclinazioni, ambivalenti per natura, che, per effetto delle abitudini, subiscono un'evoluzione negativa o positiva. La vita degli altri animali è, invece, per lo più regolata dalla natura, e solo in rari casi dalle abitudini, mentre l'uomo è guidato anche dalla ragione, che solo lui possiede. Perciò bisogna trovare un equilibrio tra queste facoltà. Non è raro, infatti, che gli uomini agiscano sulla base della loro ragione, contro le abitudini e la natura, quando ritengono che sia meglio agire in alternativa ad esse. Prima abbiamo definito di quale natura devono essere gli uomini che diverranno docili alla guida del legislatore: ciò che rimane è opera dell'educazione, perché certe cose si apprendono con l'abitudine, altre con l'ascolto⁷⁵. 1332 b

14⁷⁶. Dal momento che l'intera comunità politica consiste di governanti e governati, bisogna vedere se gli uni e gli altri devono essere soggetti diversi o gli stessi soggetti per tutta la vita, perché a questa distinzione, evidentemente, dovrà conformarsi anche l'educazione. Senza dubbio dovremmo preferire che fossero irrevocabilmente sempre gli stessi a comandare e gli stessi a obbedire, se certi cittadini differissero dagli altri quanto gli dèi e gli eroi ci appaiono diversi dagli uomini, in primo luogo perché dotati di un corpo ben più prestante, ma poi anche per le doti dell'anima, al punto che fosse indiscussa ed evidente la superiorità di chi comanda su chi è comandato. Ma poiché non è facile assumere questo, e dal momento che non succede da nessuna parte qualcosa di simile a quello che, secondo Scilace, si verifica fra gli Indiani, e cioè che i re siano tanto superiori ai sudditi, allora è senza dubbio necessario, per molti motivi, che a tutti ugualmente tocchi, a turno, di governare e di essere governati. Un principio di uguaglianza impone

χαλεπὸν μένειν τὴν πολιτείαν τὴν συνεστηκυῖαν παρὰ τὸ
 δίκαιον. μετὰ γὰρ τῶν ἀρχομένων ὑπάρχουσι νεωτερίζειν
 30 βουλόμενοι πάντες οἱ κατὰ τὴν χώραν, τοσοῦτους τε εἶναι
 τοὺς ἐν τῷ πολιτεύματι τὸ πλῆθος ὥστ' εἶναι κρείττους πάν-
 των τούτων ἐν τι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν. ἀλλὰ μὴν ὅτι γε
 δεῖ τοὺς ἄρχοντας διαφέρειν τῶν ἀρχομένων, ἀναμφισ-
 βήτητον. πῶς οὖν ταῦτ' ἐσται καὶ πῶς μεθέξουσιν, δεῖ σκέψα-
 35 σθαι τὸν νομοθέτην. εἴρηται δὲ πρότερον περὶ αὐτοῦ. ἡ γὰρ
 φύσις δέδωκε τὴν αἵρεσιν ποιήσασα αὐτὸ τὸ γένει ταῦτό
 τὸ μὲν νεώτερον τὸ δὲ πρεσβύτερον, ὧν τοῖς μὲν ἄρ-
 χεσθαι πρέπει τοῖς δ' ἄρχειν· ἀγανακτεῖ δὲ οὐδείς καθ'
 ἡλικίαν ἀρχόμενος, οὐδὲ νομίζει εἶναι κρείττων, ἄλλως τε
 40 καὶ μέλλων ἀντιλαμβάνειν τοῦτον τὸν ἔρανον ὅταν τύχη
 τῆς ἰκνουμένης ἡλικίας. ἔστι μὲν ἄρα ὡς τοὺς αὐτοὺς ἄρχειν
 καὶ ἄρχεσθαι φατέον, ἔστι δὲ ὡς ἐτέρους. ὥστε καὶ τὴν
 1333 a παιδείαν ἔστιν ὡς τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον, ἔστι δ' ὡς ἐτέραν
 εἶναι. τὸν γὰρ μέλλοντα καλῶς ἄρχειν ἀρχοῦναι φασιν
 δεῖν πρῶτον. (ἔστι δὲ ἀρχή, καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρη-
 ται λόγοις, ἡ μὲν τοῦ ἄρχοντος χάριν ἡ δὲ τοῦ ἀρχομένου.
 5 τούτων δὲ τὴν μὲν δεσποτικὴν εἶναί φαμεν, τὴν δὲ τῶν
 ἐλευθέρων. διαφέρει δ' ἓν αὖ τῶν ἐπιταττομένων οὐ τοῖς ἔργοις
 ἀλλὰ τῷ τίνος ἕνεκα. διὸ πολλὰ τῶν εἶναι δοκούντων δι-
 ακονικῶν ἔργων καὶ τῶν νέων τοῖς ἐλευθέροις καλὸν διακο-
 νεῖν· πρὸς γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ μὴ καλὸν οὐχ οὕτω διαφέ-
 10 ρουσιν αἱ πράξεις καθ' αὐτάς ὡς ἐν τῷ τέλει καὶ τῷ
 τίνος ἕνεκεν.) ἐπεὶ δὲ πολίτου καὶ ἄρχοντος τὴν αὐτὴν
 ἀρετὴν εἶναί φαμεν καὶ τοῦ ἀρίστου ἀνδρός, τὸν δ' αὐτὸν
 ἀρχόμενόν τε δεῖν γίγνεσθαι πρότερον καὶ ἄρχοντα ὕστερον,
 τοῦτ' ἀνείη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ
 15 γίγνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων, καὶ τί τὸ
 τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς. διήρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς,
 ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὐτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ'

che a uguali spetti l'uguale, e difficilmente una costituzione riesce a reggere se è contro la giustizia. In tal caso, a fianco di chi subisce il potere si schiererebbero tutti quelli che nel paese hanno intenzioni sovversive, di modo che sarà un evento impossibile che la classe al potere sia così numerosa da avere la meglio su tutti costoro. Con questo non si vuole mettere in dubbio che chi esercita il potere debba avere qualcosa di diverso da chi lo subisce, e dunque toccherà al legislatore valutare come questo dev'essere e come avvenga la partecipazione al potere. Di ciò si è già trattato. Del resto, la natura stessa ha suggerito un criterio di scelta, facendo sì che i membri di una stessa classe siano alcuni più giovani e altri più vecchi: di questi, gli uni sono idonei al comando, gli altri all'obbedienza. Nessuno si offende se è soggetto a ordini a motivo della sua giovane età, e neppure rivendica una superiorità, soprattutto se si aspetta di averne il contraccambio quando avrà maturato la giusta età. Bisogna allora riconoscere che i governanti e i governati sono, in un senso, le stesse persone e, in un altro, persone diverse; di conseguenza, anche l'educazione dovrà essere per un verso identica e per l'altro differente. Si dice, infatti, che chi vuole ben comandare deve prima obbedire. Il comando – come si è sostenuto nelle trattazioni precedenti – può essere impiegato a vantaggio di colui che lo esercita o a vantaggio di colui che lo subisce: nel primo caso prende il nome di potere assoluto, nel secondo di governo di uomini liberi. Ci sono, però, alcuni ordini che si distinguono non per i compiti che assegnano, ma per il fine che hanno: in tal modo, molti servizi che sembrano servili non è vergognoso che siano assolti anche da giovani liberi. Infatti, in funzione del bello e del brutto, le azioni non differiscono tanto per quel che esse sono, quanto per il loro fine e la loro ragion d'essere. E, poiché sosteniamo che la virtù del cittadino e del governante è la medesima di quella dell'uomo eccellente, e che lo stesso cittadino deve dapprima obbedire e poi comandare, bisogna che il legislatore guardi a come gli uomini divengano buoni, attraverso quali abitudini, e quale sia il fine della vita migliore⁷⁷. L'anima si divide in due parti, delle quali l'una ha di per sé la ragione, l'altra invece, se pure non la possiede in pro-

αὐτὸ λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον· ὧν φαμεν τὰς ἀρε-
 τὰς εἶναι καθ' ἃς ἀνὴρ ἀγαθὸς λέγεται πως. τούτων δὲ ἐν
 20 ποτέρῳ μᾶλλον τὸ τέλος, τοῖς μὲν οὕτω διαιροῦσιν ὥς ἡμεῖς
 φαμεν οὐκ ἄδηλον πῶς λεκτέον. αἰεὶ γὰρ τὸ χειρόν τοῦ
 βελτιονός ἐστιν ἔνεκεν, καὶ τοῦτο φανερόν ὁμοίως ἐν τε τοῖς
 κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν· βέλτιον δὲ τὸ λόγον
 ἔχον. διήρηται τε διχῆ, καθ' ὅνπερ εἰώθαμεν τρόπον διαι-
 25 ρεῖν· ὁ μὲν γὰρ πρακτικὸς ἐστὶ λόγος ὁ δὲ θεωρητικὸς.
 ὡσαύτως οὖν ἀνάγκη διηρῆσθαι καὶ τοῦτο τὸ μέρος δηλον-
 ότι. καὶ τὰς πράξεις δ' ἀνάλογον ἐροῦμεν ἔχειν, καὶ δεῖ τὰς
 τοῦ φύσει βελτιονοῦς αἰρετωτέρας εἶναι τοῖς δυναμένοις τυγ-
 χάνειν ἢ πασῶν ἢ τοῖν δυοῖν· αἰεὶ γὰρ ἐκάστῳ τοῦθ' αἰρε-
 30 τώτατον οὐ τυχεῖν ἐστὶν ἀκροτάτου. διήρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ
 βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ σχολήν καὶ εἰς πόλεμον καὶ εἰρή-
 νην, καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν εἰς τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρή-
 σιμα τὰ δὲ εἰς τὰ καλὰ. περὶ ὧν ἀνάγκη τὴν αὐτὴν
 αἵρεσιν εἶναι καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι καὶ ταῖς πράξεσιν
 35 αὐτῶν, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ
 σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἔνεκεν.
 πρὸς πάντα μὲν τοίνυν τῷ πολιτικῷ βλέποντι νομοθετητέον,
 καὶ κατὰ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ τὰς πράξεις
 αὐτῶν, μᾶλλον δὲ πρὸς τὰ βελτίω καὶ τὰ τέλη. τὸν
 40 αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ τοὺς βίους καὶ τὰς τῶν πραγμά-
 των αἱρέσεις· δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολε-
 1333 b μεῖν, μᾶλλον δ' εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν, καὶ τὰ-
 ναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα δὲ πράττειν, τὰ δὲ καλὰ δεῖ
 μᾶλλον. ὥστε πρὸς τούτους τοὺς σκοποὺς καὶ παιῖδας ἔτι
 ὄντας παιδευτέον καὶ τὰς ἄλλας ἡλικίας, ὅσαι δέονται
 5 παιδείας. οἱ δὲ νῦν ἄριστα δοκοῦντες πολιτεύεσθαι τῶν Ἑλ-
 λήνων, καὶ τῶν νομοθετῶν οἱ ταύτας καταστήσαντες τὰς
 πολιτείας, οὔτε πρὸς τὸ βέλτιστον τέλος φαίνονται συντάξαν-
 τες τὰ περὶ τὰς πολιτείας οὔτε πρὸς πάσας τὰς ἀρετὰς
 τοὺς νόμους καὶ τὴν παιδείαν, ἀλλὰ φορτικῶς ἀπέκλιναν
 10 πρὸς τὰς χρησίμους εἶναι δοκούσας καὶ πλεονεκτικωτέρας.
 παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ τῶν ὕστερόν τινες γραψάντων

prio, ha comunque la possibilità di seguirla. Pertinenti a queste parti noi diciamo che sono le virtù per cui l'uomo può dirsi in un certo senso buono; e a chi condivide questa nostra distinzione sarà chiaro in quale delle due parti si trova di preferenza il fine. Sia in ciò che producono le arti, sia in ciò che fa la natura, risulta che sempre la cosa peggiore ha come fine la cosa migliore; e la cosa migliore è ciò che possiede la ragione. Come siamo soliti fare, dividiamo anche la ragione in due parti: la ragione pratica e la ragione teoretica. Non c'è dubbio che allo stesso modo vada necessariamente divisa pure questa funzione. A nostro giudizio, anche le azioni stanno in una relazione simile: fra esse vanno scelte di preferenza quelle che appartengono alla parte per sua natura migliore, almeno da chi è in grado di compierne, se non tutte, almeno due: perché la cosa preferibile per ciascun uomo è sempre mirare al livello più alto che può raggiungere⁷⁸. Peraltro, anche la vita intera si suddivide fra tempo di lavoro e tempo libero, guerra e pace e, nel campo delle azioni, fra quelle necessarie e utili e quelle nobili. Riguardo a questo argomento, si dovrà necessariamente esercitare la medesima scelta che si compie fra le parti dell'anima e le relative azioni, ossia si sceglierà la guerra in vista della pace, il lavoro in vista del tempo libero, le cose necessarie e utili in vista di quelle nobili. L'uomo politico deve dunque istituire leggi tenendo conto di tutti questi elementi, in ragione delle parti dell'anima e delle loro azioni, soprattutto guardando al meglio e ai fini. Lo stesso dovrà fare anche a proposito dei modi di vita e delle scelte concrete: infatti si deve pure svolgere un lavoro e andare in guerra, ma è meglio godere di pace e tempo libero, attendendo a ciò che è necessario e utile, ma in special modo a ciò che è nobile. In vista di tali obiettivi vanno educati i cittadini, quando sono ancora bambini e nelle altre età che necessitano di essere educate⁷⁹. Quei Greci che oggi sembrano essere meglio governati, e con essi i legislatori che hanno fondato le loro costituzioni, non si direbbe che abbiano ispirato le proprie istituzioni al miglior fine, e neppure che abbiano orientato le leggi e l'educazione in direzione di ogni virtù; si sono invece banalmente inclinati verso quelle che apparivano loro di utilità e di particolare vantaggio. In sinto-

1333 b

ἀπεφάνησαντο τὴν αὐτὴν δόξαν· ἐπαινοῦντες γὰρ τὴν Λακε-
 δαιμονίων πολιτείαν ἄγανται τοῦ νομοθέτου τὸν σκοπόν, ὅτι
 πάντα πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ πρὸς πόλεμον ἐνομοθέτησεν. ἃ
 15 καὶ κατὰ τὸν λόγον ἐστὶν εὐέλεγκτα καὶ τοῖς ἔργοις ἐξ-
 ελήλεγκται νῦν. ὥσπερ γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων ζη-
 λοῦσι τὸ πολλῶν δεσπόζειν, ὅτι πολλὴ χορηγία γίγνεται
 τῶν εὐτυχημάτων, οὕτω καὶ Θίβρων ἀγάμενος φαίνεται
 τὸν τῶν Λακῶνων νομοθέτην, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος τῶν
 20 γραφόντων περὶ (τῆς) πολιτείας αὐτῶν, ὅτι διὰ τὸ γεγυμνάσθαι
 πρὸς τοὺς κινδύνους πολλῶν ἤρχον· καίτοι δῆλον ὡς ἐπειδὴ
 νῦν γε οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν, οὐκ εὐδαί-
 μονες, οὐδ' ὁ νομοθέτης ἀγαθός. ἔτι δὲ τοῦτο γελοῖον, εἰ
 μένοντες ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ, καὶ μηδενὸς ἐμποδίζοντος
 25 πρὸς τὸ χρῆσθαι τοῖς νόμοις, ἀποβεβλήκασι τὸ ζῆν κα-
 λῶς. οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνουσιν οὐδὲ περὶ τῆς ἀρχῆς ἦν
 δεῖ τιμῶντα φαίνεσθαι τὸν νομοθέτην· τοῦ γὰρ δεσποτικῶς
 ἄρχειν ἢ τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴ καλλίων καὶ μᾶλλον μετ'
 ἀρετῆς. ἔτι δὲ οὐ διὰ τοῦτο δεῖ τὴν πόλιν εὐδαίμονα νομίζειν
 30 καὶ τὸν νομοθέτην ἐπαινεῖν, ὅτι κρατεῖν ἥσκησεν ἐπὶ τὸ
 τῶν πέλας ἄρχειν· ταῦτα γὰρ μεγάλην ἔχει βλάβην.
 δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τῶν πολιτῶν τῷ δυναμένῳ τοῦτο πειρα-
 τέον διώκειν, ὅπως δύνηται τῆς οἰκείας πόλεως ἄρχειν·
 ὅπερ ἐγκαλοῦσιν οἱ Λάκωνες Πausanias τῷ βασιλεῖ, καίπερ
 35 ἔχοντι τηλικαύτην τιμὴν. οὔτε δὲ πολιτικὸς τῶν τοιού-
 των λόγων καὶ νόμων οὐθὲς οὔτε ὠφέλιμος οὔτε ἀληθής ἐστιν.
 ταῦτά γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ, τὸν (τε) νομοθέτην ἐμ-
 ποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων· τὴν τε τῶν
 πολεμικῶν ἄσκησιν οὐ τούτου χάριν δεῖ μελετᾶν, ἵνα κατα-
 40 δουλώσωνται τοὺς ἀναξίους, ἀλλ' ἵνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ
 δουλεύσωσιν ἑτέροις, ἔπειτα ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς
 1334 a ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσπο-
 τείας· τρίτον δὲ τὸ δεσπόζειν τῶν ἀξίων δουλεύειν. ὅτι δὲ
 δεῖ τὸν νομοθέτην μᾶλλον σπουδάζειν ὅπως καὶ τὴν περὶ
 τὰ πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν
 5 ἕνεκεν τάξῃ καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γιγνόμενα τοῖς

nia con loro, anche alcuni scrittori successivi espressero le medesime opinioni: magnificando la costituzione di Sparta, ammiravano l'obiettivo del suo legislatore, per aver istituito leggi che avevano come scopo esclusivamente la guerra e la supremazia militare. Queste idee, facili da confutare sul filo della logica, sono state ora smentite anche dai fatti. Come la maggior parte degli uomini ambisce a un dominio sempre più vasto per il gran seguito di vantaggi che apporta, allo stesso modo Tibrone, e con lui gli altri che hanno scritto sulla costituzione di Sparta, sembrano entusiasti del legislatore dei Laconi, perché costoro, esercitandosi ad affrontare i pericoli, imposero a molti popoli il loro potere: però, oggi che non l'hanno più, è chiaro che non sono felici e che il loro legislatore non era bravo. È anche ridicolo che, mentre vivevano nell'ossequio di quelle leggi senza che vi fossero ostacoli alla loro applicazione, sprecavano l'occasione di vivere felicemente. Del resto, quegli scrittori non hanno un'idea corretta neanche del tipo di potere che il legislatore deve chiaramente privilegiare: più di un governo autoritario, risulta nobile e virtuoso il governo esercitato su uomini liberi. Non si può inoltre ritenere fortunata una città e lodevole un legislatore, per il fatto di aver addestrato la gente a imporre il proprio dominio sui vicini, perché una tale attitudine è rovinosa. Infatti, non c'è dubbio che qualunque cittadino ne abbia la possibilità cercherà di acquisire il dominio della sua città: questa è l'accusa che gli Spartani muovono al re Pausania, nonostante la carica di rilievo che già occupava. Nessuno di quei trattati e di quelle norme è confacente alla città, né utile né vero, perché il sommo ideale, tanto per il singolo quanto per la collettività, è sempre il medesimo, e questo il legislatore deve inculcare nell'animo degli uomini. E deve curarsi della formazione militare non per asservire chi non lo merita, ma innanzitutto per non finire schiavi di qualcun altro, in secondo luogo per cercare un'egemonia che giovi ai sottomessi, e non un potere illimitato, e in terzo luogo per tenere in schiavitù chi merita di esservi. I fatti stessi, oltre che il ragionamento, dimostrano che l'impegno del legislatore deve indirizzare sia la formazione militare, sia ogni altro ordinamento giuridico, soprattutto a favorire la disponibilità di tempo libero e la pace. Infatti, la

λόγοις. αἱ γὰρ πλεῖσται τῶν τοιούτων πόλεων πολεμοῦσαι
 μὲν σώζονται, κατακτησάμεναι δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπόλλυνται.
 τὴν γὰρ βαφὴν ἀνιᾶσιν, ὥσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγον-
 τες. αἷτιος δ' ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχο-
 10 λάζειν.

15 15. ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ
 ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι
 τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, φανερόν ὅτι
 δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν· τέλος γάρ,
 15 ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου σχολὴ δ'
 ἀσχολίας. χρήσιμοι δὲ τῶν ἀρετῶν εἰσι πρὸς τὴν σχολὴν
 καὶ διαγωγὴν ὧν τε ἐν τῇ σχολῇ τὸ ἔργον καὶ ὧν ἐν τῇ
 ἀσχολίᾳ. δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν ὅπως
 ἐξῇ σχολάζειν· διὸ σώφρονα τὴν πόλιν εἶναι προσήκει
 20 καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερικὴν· κατὰ γὰρ τὴν παροιμίαν, οὐ
 σχολὴ δούλοις, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι κινδυνεύειν ἀνδρείως
 δοῦλοι τῶν ἐπιόντων εἰσίν. ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας
 δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν,
 σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις,
 25 καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν· ὁ μὲν
 γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ
 τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης
 ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον. πολλῆς οὖν δεῖ δικαιοσύνης καὶ
 πολλῆς σωφροσύνης τοὺς ἄριστα δοκοῦντας πράττειν
 30 καὶ πάντων τῶν μακαριζομένων ἀπολαύοντας, οἷον εἴ τινές
 εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταὶ φασιν, ἐν μακάρων νήσοις· μάλιστα
 γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δι-
 καιοσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοι-
 ούτων ἀγαθῶν. διότι μὲν οὖν τὴν μέλλουσιν εὐδαιμονήσειν
 35 καὶ σπουδαίαν ἔσεσθαι πόλιν τούτων δεῖ τῶν ἀρετῶν μετέχειν,
 φανερόν. αἰσχροῦ γὰρ ὄντος μὴ δύνασθαι χρῆσθαι
 τοῖς ἀγαθοῖς, ἔτι μᾶλλον τὸ μὴ δύνασθαι ἐν τῷ σχολάζειν
 χρῆσθαι, ἀλλ' ἀσχολοῦντας μὲν καὶ πολεμοῦντας φαίνεσθαι

maggior parte delle città militaresche, finché sono in stato di guerra, si salvano; ma poi, non appena conquistato il potere, crollano. La vita di pace toglie loro la tempra, come avviene per il ferro. E la colpa è del legislatore, perché non ha saputo educarle a fare buon uso del tempo libero⁸⁰.

15⁸¹. Poiché risulta che lo stesso fine compete agli uomini sia quando sono in società sia quando sono da soli, e che necessariamente il medesimo obiettivo è condiviso sia dall'uomo eccellente sia dalla città eccellente, è evidente che ci devono essere le virtù destinate al tempo libero dalle occupazioni, perché – lo ribadiamo – la pace è il fine della guerra e l'essere liberi da occupazioni è il fine del lavoro. Ci saranno allora virtù che servono al tempo libero e allo stile di vita, e la loro efficacia si misura rispettivamente nei momenti che uno dedica a sé e in quelli che impiega nel lavoro; perché si possa disporre di tempo libero, infatti, devono esserci molte delle cose indispensabili. Per questo è bene che la città sia morigerata, ardimentosa e forte. Recita il proverbio: non c'è tempo libero per gli schiavi, e chi non sa sfidare con decisione il pericolo è già schiavo degli assalitori. Pertanto, il coraggio e la forza sono necessari quando si è intenti al lavoro, invece la filosofia serve nel tempo libero da occupazioni, mentre la temperanza e la giustizia in tutti e due i casi, ma in particolar modo quando si è in pace e in riposo. La guerra costringe gli uomini a essere giusti e morigerati, mentre il godimento della ricchezza e l'ozio in tempo di pace spingono piuttosto all'arroganza. Occorre una buona dose di giustizia e non poca temperanza a chi ha fama di trovarsi nella condizione migliore e di godere d'ogni beatitudine, come quelli che vivono nelle isole dei beati descritte dai poeti, se mai esistono. Costoro dovranno avere un particolare bisogno della filosofia, della temperanza e della giustizia, quanto più godono di tempo libero nell'abbondanza di tali beni. Perciò la città che aspira alla felicità e all'eccellenza deve senza dubbio aver parte di queste virtù: se è disdicevole, infatti, esser privi di beni, è ancor peggio non godere quando si è liberi dalle occupazioni, apparendo virtuosi mentre si è intenti al lavoro e alla guerra e simili a schiavi nel tempo

ἀγαθούς, εἰρήνην δ' ἄγοντας καὶ σχολάζοντας ἀνδραποδώδεις.
 40 διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίων πόλις τὴν ἀρε-
 τὴν ἀσκεῖν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ οὐ ταύτῃ διαφέρουσι τῶν ἄλ-
 1334 b λων, τῷ μὴ νομίζειν ταῦτά τοῖς ἄλλοις μέγιστα τῶν
 ἀγαθῶν, ἀλλὰ τῷ γίνεσθαι ταῦτα μᾶλλον διὰ τινὸς ἀρε-
 τῆς· ἐπεὶ δὲ μείζω τε ἀγαθὰ ταῦτα καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τὴν
 τούτων ἢ τὴν τῶν ἀρετῶν (...) καὶ ὅτι δι' αὐτήν, φανερόν
 5 ἐκ τούτων· πῶς δὲ καὶ διὰ τίνων ἔσται, τοῦτο δὴ θεωρητέον.
 τυγχάνομεν δὴ διηρημένοι πρότερον ὅτι φύσεως καὶ ἔθους
 καὶ λόγου δεῖ. τούτων δὲ ποίους μὲν τινὰς εἶναι χρὴ τὴν
 φύσιν, διώρισται πρότερον, λοιπὸν δὲ θεωρῆσαι πότερον παι-
 δευτέοι τῷ λόγῳ πρότερον ἢ τοῖς ἔθεσιν. ταῦτα γὰρ δεῖ
 10 πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην· ἐνδέχε-
 ται γὰρ διημαρτηκέναι τὸν λόγον τῆς βελτίστης ὑπο-
 θέσεως, καὶ διὰ τῶν ἐθνῶν ὁμοίως ἤχθαι. φανερόν δὴ τοῦτό
 γε πρῶτον μὲν, καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὥς ἡ γένεσις ἀπ'
 ἀρχῆς ἐστὶ καὶ τὸ τέλος ἀπὸ τινος ἀρχῆς ἄλλου τέλους,
 15 ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς
 τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθνῶν δεῖ παρασκευάζειν
 μελέτην· ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύο ἔστί, οὕτω
 καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ
 λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἑξῆς τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν,
 20 ὧν τὸ μὲν ἐστὶν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς, ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα
 πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ
 λόγον ἔχοντος. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βού-
 λησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθύς ὑπάρχει τοῖς
 παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν ἐγγίγνεσθαι
 25 πέφυκεν. διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν
 ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν
 τῆς ὀρέξεως, ἔνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ
 τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.

16. εἴπερ οὖν ἀπ' ἀρχῆς τὸν νομοθέτην ὁρᾶν δεῖ ὅπως
 30 βέλτιστα τὰ σώματα γένηται τῶν τρεφομένων, πρῶτον μὲν
 ἐπιμελητέον περὶ τὴν σύζευξιν, πότε καὶ ποίους τινὰς ὄντας

della pace e del riposo. Pertanto non si deve fare esercizio di virtù alla maniera di Sparta: gli Spartani, infatti, non sono diversi dagli altri popoli perché non concordano con gli altri su quali siano i beni supremi, ma perché li riducono ad effetti di una determinata virtù. E poiché (...) che tali beni e il loro godimento abbiano più valore del godimento procurato dalle virtù, e che (...) di per sé, è evidente da queste considerazioni⁸². Ora, però, si deve esaminare come ciò potrà avvenire, e per effetto di quali cause. In precedenza, abbiamo avuto modo di precisare che c'è bisogno sia della natura, sia dell'abitudine, sia della ragione. Di esse abbiamo definito le qualità naturali che sono necessarie; ora resta da indagare se l'educazione si debba basare prima sulla ragione o sulle abitudini. Questi elementi devono senza dubbio essere fra loro accordati secondo la migliore armonia, giacché la ragione potrebbe cadere in errore nella scelta del miglior principio, e così potrebbe succedere anche per effetto delle abitudini⁸³. La prima evidenza è comunque che la generazione, non diversamente da ogni altra realtà, viene da un principio, e il fine che deriva da un principio è principio di un altro fine; e, per noi uomini, la ragione e l'intelletto sono il fine della natura, di modo che uno deve orientare ad essi la formazione e il consolidamento delle abitudini. Come l'anima e il corpo sono due realtà distinte, così anche nell'anima si colgono due parti, l'una priva di principio razionale e l'altra fornita di ragione, che possiedono due attitudini: l'impulso e l'intelletto. E, come il corpo si genera prima dell'anima, così anche la facoltà irrazionale viene prima di quella razionale. Anche questo è evidente: l'istinto, la volontà, e pure il desiderio, sono già presenti nei bambini appena nati, mentre l'intelletto e il raziocinio si formano per natura nelle successive età. Ecco il motivo per cui la cura del corpo deve precedere quella dell'anima, e solo dopo viene la cura dell'impulso: e quest'ultima serve per subordinarlo all'intelletto, mentre quella del corpo per subordinarlo all'anima⁸⁴.

16⁸⁵. Siccome fin dal principio l'attenzione del legislatore deve essere rivolta al fisico dei bambini perché si sviluppino nel modo migliore, la sua prima preoccupazione dovrà essere per la formazio-

χρή ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τὴν γαμικὴν ὁμιλίαν. δεῖ δ' ἀποβλέποντα νομοθετεῖν ταύτην τὴν κοινωνίαν πρὸς αὐτούς τε καὶ τὸν τοῦ ζῆν χρόνον, ἵνα συγκαταβαίνωσι ταῖς ἡλικίαις
 35 ἐπὶ τὸν αὐτὸν καιρὸν καὶ μὴ διαφωνῶσιν αἱ δυνάμεις τοῦ μὲν ἔτι δυναμένου γεννᾶν τῆς δὲ μὴ δυναμένης, ἢ ταύτης μὲν τοῦ δ' ἀνδρὸς μὴ (ταῦτα γὰρ ποιεῖ καὶ στάσεις πρὸς ἀλλήλους καὶ διαφοράς). ἔπειτα καὶ πρὸς τὴν τῶν τέκνων διαδοχὴν, δεῖ γὰρ οὔτε λίαν ὑπολείπεσθαι ταῖς
 40 ἡλικίαις τὰ τέκνα τῶν πατέρων (ἀνόνητος γὰρ τοῖς μὲν πρεσβυτέροις ἢ χάρις παρὰ τῶν τέκνων, ἢ δὲ παρὰ τῶν πατέρων βοήθεια τοῖς τέκνοις), οὔτε λίαν πάρεγγυς εἶναι (πολλὴν γὰρ ἔχει δυσχέρειαν· ἢ τε γὰρ αἰδῶς ἦττον ὑπάρχει τοῖς τοιούτοις ὥσπερ ἡλικιώταις καὶ περὶ τὴν οἰκονομίαν ἐγκληματικὸν τὸ πάρεγγυς). ἔτι δ', ὅθεν ἀρχόμενοι δεῦρο
 1335 a μετέβημεν, ὅπως τὰ σώματα τῶν γεννωμένων ὑπάρχει πρὸς τὴν τοῦ νομοθέτου βούλησιν. σχεδὸν δὴ πάντα ταῦτα συμβαίνει κατὰ μίαν ἐπιμέλειαν. ἐπεὶ γὰρ ὥρισται τέλος τῆς γεννήσεως ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἰπεῖν ἀνδράσι μὲν ὁ τῶν ἐβδομήκοντα ἐτῶν ἀριθμὸς ἔσχατος, πεντήκοντα δὲ
 10 γυναιξί, δεῖ τὴν ἀρχὴν τῆς συζεύξεως κατὰ τὴν ἡλικίαν εἰς τοὺς χρόνους καταβαίνειν τούτους. ἔστι δ' ὁ τῶν νέων συνδυασμὸς φαῦλος πρὸς τὴν τεκνοποιίαν· ἐν γὰρ πᾶσι ζῶοις ἀτελῇ τὰ τῶν νέων ἔκγονα, καὶ θηλυτόκα μᾶλλον καὶ μικρὰ τὴν μορφήν, ὥστ' ἀναγκαῖον ταῦτό τοῦτο συμβαίνειν
 15 καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων. τεκμήριον δέ· ἐν ὅσαις γὰρ τῶν πόλεων ἐπιχωριάζει τὸ νέους συζευγνύναι καὶ νέας, ἀτελεῖς καὶ μικροὶ τὰ σώματά εἰσιν. ἔτι δὲ ἐν τοῖς τόκοις αἱ νέαι πονοῦσί τε μᾶλλον καὶ διαφθείρονται πλείους· διὸ καὶ τὸν χρησμὸν γενέσθαι τινές φασι διὰ τοιαύτην αἰτίαν
 20 τοῖς Τροϊζηνίοις, ὥς πολλῶν διαφθειρομένων διὰ τὸ γαμίσκεσθαι τὰς νεωτέρας, ἀλλ' οὐ πρὸς τὴν τῶν καρπῶν κομιδὴν. ἔτι δὲ καὶ πρὸς σωφροσύνην συμφέρει τὰς ἐκδόσεις ποιεῖσθαι πρεσβυτέραις· ἀκολαστότεραί γὰρ εἶναι δο-

ne delle coppie, al fine di stabilire le caratteristiche e l'età degli individui che devono contrarre vincolo coniugale. Per legiferare su tale unione egli dovrà tener conto degli individui in sé e delle età della vita, di modo che essi giungano insieme al momento della fecondità, e non ci sia una sfasatura nelle loro capacità di procreare, sì che l'uomo sia ancora in grado di generare mentre la donna no, oppure lo sia la donna ma non l'uomo (con tutto il seguito di reciproche liti e dissapori che ciò comporta). Inoltre, si deve pensare al ricambio generazionale con i figli: non ci deve essere un'eccessiva differenza di età fra padri e figli (quando i genitori sono troppo avanti negli anni, perdono di utilità le manifestazioni di riconoscenza dei figli verso i padri e il sostegno dei padri verso i figli), 1335 a ma neanche una differenza troppo piccola (in tal caso si avrebbero molti effetti negativi: la perdita di rispetto per i genitori, quasi fossero dei coetanei, e l'insorgere di contrasti nella conduzione della casa dovuti proprio alla vicinanza delle età). Infine, per tornare al problema iniziale, bisogna che la costituzione fisica dei nuovi nati sia in linea con le intenzioni del legislatore. Ma forse tutti questi progetti sono realizzabili grazie a un'unica accortezza. Poiché, generalmente parlando, si fissa il termine dell'età fertile degli uomini intorno ai settant'anni e delle donne intorno ai cinquanta, bisogna che l'inizio delle unioni cada entro questi limiti di tempo. D'altra parte, l'unione di persone giovani è poco adatta alla generazione di figli perché, in tutti gli animali, i nati da individui giovani non raggiungono un completo sviluppo, e per lo più sono femmine di costituzione minuta; e questa stessa cosa di necessità avviene anche per gli esseri umani. Eccone una prova: nelle città in cui sono in uso i matrimoni fra giovani uomini e giovani donne, il fisico degli abitanti è esile e non perfettamente formato. Si aggiunga che, al momento del parto, le giovani madri soffrono dolori più forti e muoiono in maggior numero, sicché, secondo alcuni, il vaticinio reso ai Trezeni aveva proprio questa motivazione (cioè che la perdita di molti neonati era dovuta ai matrimoni di madri troppo giovani) e non si riferiva alla raccolta dei frutti. E poi va a vantaggio della temperanza che le donne siano date in sposo in età più matu-

κοῦσι νέαι χρησάμεναι ταῖς συνουσίαις. καὶ τὰ τῶν ἀρρένων
 25 δὲ σώματα βλάπτεσθαι δοκεῖ πρὸς τὴν αὔξησιν, ἐὰν ἔτι
 τοῦ σώματος αὐξανομένου ποιῶνται τὴν συνουσίαν· καὶ γὰρ
 τούτου τις ὠρισμένος χρόνος, ὃν οὐχ ὑπερβαίνει πληθύνον ἔτι·
 διὸ τὰς μὲν ἀρμόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἑτῶν ἡλι-
 κίαν συζευγνύναι, τοὺς δ' ἑπτὰ καὶ τριάκοντα ἢ μικρὸν πρότε-
 30 ρον· ἐν τοσοῦτῳ γὰρ ἀκμάζουσιν τε τοῖς σώμασιν (ἢ) σύζευξις
 ἔσται, καὶ πρὸς τὴν παῦλαν τῆς τεκνοποιίας συγκαταβήσεται
 τοῖς χρόνοις εὐκαίρως· ἔτι δὲ ἡ διαδοχὴ τῶν τέκνων τοῖς
 μὲν ἀρχομένοις ἔσται τῆς ἀκμῆς, ἐὰν γίγνηται κατὰ λό-
 γον εὐθύς ἢ γένεσις, τοῖς δὲ ἤδη καταλελυμένης τῆς ἡλικίας
 35 πρὸς τὸν τῶν ἑβδομήκοντα ἑτῶν ἀριθμόν. περὶ μὲν
 οὖν τοῦ πότε δεῖ ποιεῖσθαι τὴν σύζευξιν εἴρηται, τοῖς δὲ
 περὶ τὴν ὥραν χρόνοις δεῖ χρῆσθαι οἷς οἱ πολλοὶ χρῶνται, καλῶς
 καὶ νῦν ὀρίσαντες χειμῶνος τὴν συναυλίαν ποιεῖσθαι ταύτην.
 δεῖ δὲ καὶ αὐτοὺς ἤδη θεωρεῖν πρὸς τὴν τεκνοποιίαν τὰ τε
 40 παρὰ τῶν ἱατρῶν λεγόμενα καὶ τὰ παρὰ τῶν φυσικῶν·
 οἷ τε γὰρ ἱατροὶ τοὺς καιροὺς τῶν σωμάτων ἱκανῶς λέγουσι,
 1335 b καὶ περὶ τῶν πνευμάτων οἱ φυσικοί, τὰ βόρεια τῶν νο-
 τίων ἐπαινοῦντες μᾶλλον. ποίων δὲ τινων τῶν σωμάτων
 ὑπαρχόντων μάλιστα· ἂν ὄφελος εἴη τοῖς γεννωμένοις, ἐπιστή-
 σασιν μὲν μᾶλλον λεκτέον ἐν τοῖς περὶ τῆς παιδονομίας,
 5 τύπων δὲ ἱκανὸν εἰπεῖν καὶ νῦν. οὔτε γὰρ ἡ τῶν ἀθλητῶν
 χρήσιμος ἔξις πρὸς πολιτικὴν εὐεξίαν οὐδὲ πρὸς ὑγίειαν
 καὶ τεκνοποιίαν, οὔτε ἡ θεραπευτικὴ καὶ κακοπονητικὴ λίαν,
 ἀλλ' ἡ μέση τούτων. πεπονημένην μὲν οὖν ἔχειν δεῖ τὴν
 ἔξιν, πεπονημένην δὲ πόνοις μὴ βιαίοις, μηδὲ πρὸς ἐν
 10 μόνον, ὥσπερ ἡ τῶν ἀθλητῶν ἔξις, ἀλλὰ πρὸς τὰς τῶν
 ἐλευθερίων πράξεις. ὁμοίως δὲ δεῖ ταῦτα ὑπάρχειν ἀν-
 δράσι καὶ γυναιξίν. χρὴ δὲ καὶ τὰς ἐγκύους ἐπιμελεῖσθαι
 τῶν σωμάτων, μὴ ῥαθυμούσας μηδ' ἀραιᾷ τροφῇ χρωμέ-
 νας. τοῦτο δὲ ῥάδιον τῷ νομοθέτῃ ποιῆσαι προστάξαντι καθ'
 15 ἡμέραν τινὰ ποιεῖσθαι πορείαν πρὸς θεῶν ἀποθεραπείαν τῶν

ra, perché le donne che hanno avuto rapporti sessuali precoci risultano più dissolute. E il corpo dei maschi sembra subire danni nella crescita se questi si accoppiano quando esso è ancora in fase di sviluppo; c'è un tempo preciso, infatti, oltre il quale esso non cresce più molto. Tenendo conto di ciò, le donne dovrebbero giungere alle nozze intorno ai diciotto anni, mentre gli uomini intorno ai trentasette. In questo periodo il congiungimento cadrebbe proprio nella fase di massima fioritura dei corpi, mentre la fine dell'età fertile per i due coniugi avverrebbe opportunamente nello stesso periodo. Posto che la generazione dei figli sia avvenuta subito dopo il matrimonio, come sarebbe ragionevole, il ricambio generazionale si verificherebbe quando quelli entrano nella massima fioritura e i genitori si trovano nella fase calante della vita, intorno ai settant'anni⁸⁶. Concluso il discorso sull'età in cui si deve realizzare l'unione fra uomo e donna, per quanto concerne, invece, la stagione propizia si deve seguire l'esempio dei più, compiendo ancor oggi la giusta scelta dell'inverno per iniziare la convivenza. In vista della generazione di figli, però, bisogna che i genitori guardino alle indicazioni dei medici e degli studiosi della natura: dei medici, in quanto sanno dire qual è il tempo giusto per i corpi; degli studiosi della natura, perché si intendono di venti, preferendo borea a noto⁸⁷. Quali caratteri i corpi debbano avere perché sia massimo il vantaggio per i generati, si deve dire nei trattati specifici di puericultura, e quindi qui basta un semplice accenno. Per la buona forma del normale cittadino o per la conservazione della salute o per la procreazione, non sono utili né la condizione di un atleta, né lo stato di chi è bisognoso di cure o troppo debole: occorre una via di mezzo. Certo ci vuole un certo allenamento alla fatica, ma a una fatica non eccessiva e neppure indirizzata verso un unico obiettivo, come avviene nella condizione degli atleti, bensì volta alle attività di uomini liberi. E questo deve valere tanto per gli uomini quanto per le donne. Anche le donne gravide devono prendersi cura del corpo, non restando inattive né assumendo un nutrimento insufficiente. Il legislatore raggiungerà con facilità tale obiettivo prescrivendo loro di andare ogni giorno a compiere atti di culto alle dee

1335 b

εἰληχότων τὴν περὶ τῆς γενέσεως τιμὴν. τὴν μέντοι διά-
 νοιαν τοῦναντίον τῶν σωμάτων ῥαθυμοτέρως ἀρμόττει δι-
 άγειν· ἀπολαύοντα γὰρ φαίνεται τὰ γεννώμενα τῆς ἐχούσης
 ὥσπερ τὰ φυόμενα τῆς γῆς. περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ
 20 τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μὴδὲν πεπηρωμένον
 τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων ἂν ἡ τάξις τῶν ἐθνῶν
 καλῶς μὴθὲν ἀποτίθῃσθαι τῶν γιγνομένων· ὀρισθῆναι δὲ
 δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἂν δέ τισι γίγνηται παρὰ
 ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζῶν
 25 ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἀμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ
 διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν
 ἀρχὴ τῆς ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ διώρισταί, πότε ἀρχε-
 σθαι χρὴ τῆς συζεύξεως, καὶ πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἀρ-
 μόττει πρὸς τεκνοποιίαν ὠρίσθω. τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων
 30 ἔκγονα, καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων, ἀτελῆ γίγνεται καὶ τοῖς
 σώμασι καὶ ταῖς διανοαῖς, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῇ·
 διὸ κατὰ τὴν τῆς διανοίας ἀκμὴν. αὕτη δ' ἐστὶν ἐν τοῖς
 πλείστοις ἦν περ τῶν ποιητῶν τινες εἰρήκασιν οἱ μετροῦντες
 ταῖς ἐβδομάσι τὴν ἡλικίαν, περὶ τὸν χρόνον τὸν τῶν πεν-
 35 τήκοντα ἐτῶν. ὥστε τέτταρσιν ἢ πέντε ἔτεσιν ὑπερβάλλοντα
 τὴν ἡλικίαν ταύτην ἀφεῖσθαι δεῖ τῆς εἰς τὸ φανερὸν γεν-
 νήσεως· τὸ δὲ λοιπὸν ὑγείας χάριν ἢ τινος ἄλλης τοιαύ-
 της αἰτίας φαίνεσθαι δεῖ ποιουμένους τὴν ὁμιλίαν. περὶ δὲ
 τῆς πρὸς ἄλλην ἢ πρὸς ἄλλον, ἔστω μὲν ἀπλῶς μὴ καλὸν
 40 ἀπτόμενον φαίνεσθαι μῆδαμῇ μῆδαμῶς, ὅταν ἢ καὶ
 προσαγορευθῇ πόσις· περὶ δὲ τὸν χρόνον τὸν τῆς τεκνοποιίας
 1336 a ἂν τις φαίνεται τοιοῦτόν τι δρῶν, ἀτιμίᾳ ζημιούσθω πρε-
 πούση πρὸς τὴν ἀμαρτίαν.

17. γενομένων δὲ τῶν τέκνων οἶεσθαι (δεῖ) μεγάλην εἶναι
 διαφορὰν πρὸς τὴν τῶν σωμάτων δύναμιν τὴν τροφήν, ὅποια
 5 τις ἂν ᾖ. φαίνεται δὲ διὰ τε τῶν ἄλλων ζώων ἐπισκο-
 ποῦσι, καὶ διὰ τῶν ἐθνῶν οἷς ἐπιμελές ἐστὶν εἰσάγειν τὴν
 πολεμικὴν ἔξιν, ἢ τοῦ γάλακτος πλήθουσα τροφή μάλιστ'
 οἰκεία τοῖς σώμασιν, (ἢ) ἀοινοτέρα δὲ διὰ τὰ νοσήματα. ἔτι

tuttrici delle nascite. Al contrario dei corpi, la mente richiede una condotta di vita più tranquilla, perché, a quanto risulta, i feti ricevono gli influssi di chi li porta in grembo come le piante quelli della terra in cui crescono⁸⁸. Per quanto riguarda l'esposizione di un neonato e il suo svezzamento, sia la legge a impedire di allevare un figlio minorato, ma le disposizioni consuetudinarie vietano l'esposizione dei figli in eccesso. Bisogna, infatti, porre un limite al numero dei figli e, se alcuni concepiscono figli fuori dei limiti concessi, bisogna ricorrere all'interruzione della gravidanza prima che si generi la facoltà della sensazione e la vita, perché la liceità o meno di questo intervento sarà determinata dalla presenza della sensazione e della vita⁸⁹. Poiché si è fissato l'inizio dell'età in cui un uomo e una donna possono incominciare ad avere rapporti coniugali, si deve stabilire il lasso di tempo in cui è bene che i cittadini compiano il servizio, utile alla comunità, di procreare. Se infatti i nati da genitori troppo anziani o troppo giovani risultano imperfetti fisicamente e intellettualmente, i figli dei vecchi sono deboli: il punto di riferimento sia dunque il massimo sviluppo della mente. Per la maggior parte degli uomini ciò avviene intorno ai cinquant'anni, come hanno affermato alcuni poeti che computano le età dell'uomo in fasi di sette anni. Quindi coloro che superano di quattro o cinque anni una tale età devono essere dispensati dalla procreazione di figli; per il resto della loro vita, i rapporti sessuali devono avere manifestamente un fine terapeutico o qualche altra motivazione dello stesso tipo⁹⁰. I rapporti con un'altra donna o con un altro uomo siano assolutamente considerati come titolo di indegnità, in qualunque caso, finché un uomo sia sposato e porti il nome di marito: se poi risultasse che un individuo si è comportato in tal modo durante il tempo in cui poteva avere figli, sia punito con una privazione di diritti appropriata alla sua colpa⁹¹. 1336 a

17⁹². (Bisogna) considerare che, nei bambini appena nati, la qualità del cibo fa una grande differenza per quando concerne la forza fisica. Non sfugge, a chi studia gli altri animali e i popoli impegnati a sviluppare l'attitudine guerresca, che un'alimentazione prevalentemente a base di latte e quasi del tutto priva di vino (per gli ef-

δὲ καὶ κινήσεις ὅσας ἐνδέχεται ποιεῖσθαι τηλικούτων συμ-
 10 φέρει. πρὸς δὲ τὸ μὴ διαστρέφεσθαι τὰ μέλη δι' ἀπαλότη-
 τα χρῶνται καὶ νῦν ἓνια τῶν ἐθνῶν ὀργάνοις τισὶ μηχανι-
 κοῖς, ἃ τὸ σῶμα ποιεῖ τῶν τοιούτων ἀστραβές. συμ-
 φέρει δ' εὐθύς καὶ πρὸς τὰ ψύχῃ συνεθίζειν ἐκ μικρῶν
 15 παίδων· τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς πολεμικάς
 πράξεις εὐχρηστότατον. διὸ παρὰ πολλοῖς ἐστὶ τῶν βαρ-
 βάρων ἔθος τοῖς μὲν εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γιγνό-
 μενα ψυχρόν, τοῖς δὲ σκέπασμα μικρὸν ἀμπίσχειν, οἷον
 Κελτοῖς. πάντα γὰρ ὅσα δυνατὸν ἐθίζειν εὐθύς ἀρχο-
 μένων βέλτιον ἐθίζειν μὲν, ἐκ προσαγωγῆς δ' ἐθίζειν·
 20 εὐφυῆς δ' ἡ τῶν παίδων ἑξὶς διὰ θερμότητα πρὸς τὴν τῶν
 ψυχρῶν ἄσκησιν. περὶ μὲν οὖν τὴν πρώτην συμφέρει ποιεῖ-
 σθαι τὴν ἐπιμέλειαν τοιαύτην τε καὶ τὴν ταύτῃ παραπλη-
 σίαν· τὴν δ' ἐχομένην ταύτης ἡλικίαν μέχρι πέντε ἐτῶν,
 ἣν οὔτε πω πρὸς μάθησιν καλῶς ἔχει προσάγειν οὐδεμίαν
 25 οὔτε πρὸς ἀναγκαίους πόνους, ὅπως μὴ τὴν αὐξήσιν ἐμποδί-
 ζωσιν, δεῖ τοσαύτης τυγχάνειν κινήσεως ὥστε διαφεύγειν
 τὴν ἀργίαν τῶν σωμάτων· ἣν χρὴ παρασκευάζειν καὶ δι'
 ἄλλων πράξεων καὶ διὰ τῆς παιδιᾶς. δεῖ δὲ καὶ τὰς
 παιδιὰς εἶναι μήτε ἀνελευθέρους μήτε ἐπιπόνους μήτε ἀν-
 30 ειμένας. καὶ περὶ λόγων δὲ καὶ μύθων, ποίους τινὰς ἀκούειν
 δεῖ τοὺς τηλικούτους, ἐπιμελὲς ἔστω τοῖς ἀρχουσιν οὓς καλοῦσι
 παιδονόμους. πάντα γὰρ δεῖ τὰ τοιαῦτα προοδοποιεῖν πρὸς
 τὰς ὕστερον διατριβάς· διὸ τὰς παιδιὰς εἶναι δεῖ τὰς πολ-
 λὰς μιμήσεις τῶν ὕστερον σπουδαζομένων. τὰς δὲ διατάσεις
 35 τῶν παίδων καὶ κλαυθμοὺς οὐκ ὀρθῶς ἀπαγορεύουσιν
 οἱ κωλύοντες ἐν τοῖς νόμοις· συμφέρουσι γὰρ πρὸς αὐξήσιν·
 γίγνεται γὰρ τρόπον τινὰ γυμνασία τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ
 τοῦ πνεύματος κάθεξις ποιεῖ τὴν ἰσχὺν τοῖς πονοῦσιν, ὃ
 συμβαίνει καὶ τοῖς παιδίοις διατεινομένοις. ἐπισκεπτέον δὲ
 40 τοῖς παιδονόμοις τὴν τούτων διαγωγὴν, τὴν τ' ἄλλην καὶ
 ὅπως ὅτι ἥκιστα μετὰ δούλων ἔσται. ταύτην γὰρ τὴν ἡλι-
 1336 b κίαν, καὶ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἐτῶν, ἀναγκαῖον οἴκοι τὴν τρο-
 φὴν ἔχειν. εὐλογον οὖν ἀπολαύειν ἀπὸ τῶν ἀκουσμάτων

fetti negativi che ha sulla salute) giova particolarmente al corpo⁹³. Fanno bene pure quei movimenti che possono essere eseguiti dai bambini di quella età, anche se, per non deformare i loro arti particolarmente fragili, alcuni popoli ancora oggi fanno uso di imbragature che tengono ritto il corpo⁹⁴. È inoltre di giovamento abituare subito al freddo i bambini fin da piccoli, per il particolare vantaggio che una tale pratica offre sia alla salute sia nelle azioni di guerra. Per questo, presso molti popoli barbari è invalso il costume di immergere i bambini appena nati in un fiume gelido o coprirli con vesti leggere, come fanno i Celti. Insomma, ogni volta che è possibile creare una sana abitudine, è meglio farlo presto, fin dall'inizio, ma farlo in maniera progressiva. E la costituzione dei bambini, per il suo calore, è ben predisposta dalla natura ad abituarsi al freddo. Questa, o una simile, è la cura che è bene riservare alla prima infanzia⁹⁵. Nell'età successiva, che dura fino ai cinque anni e non è ancora idonea ad avviare i bambini allo studio scolastico, e neppure a fatiche coercitive per non ostacolarne lo sviluppo, essi devono essere impegnati in movimenti, organizzati in forma di giochi oppure di azioni d'altro genere, atti a contrastare l'inerzia dei corpi. I giochi, peraltro, non devono essere sconvenienti, né stancanti, né sfrenati. Per quanto concerne il tenore dei discorsi e dei racconti da ascoltare a queste età, se ne prendano cura i magistrati denominati sovrintendenti all'infanzia. Tutti gli esercizi menzionati sono preparatori alle attività future, e proprio per questo i giochi devono essere per lo più imitazioni delle occupazioni serie che svolgeranno⁹⁶. Non sono neppure nel giusto quelli che vietano, nelle *Leggi*, le intemperanze e gli strilli dei fanciulli, perché anch'essi servono allo sviluppo del fisico: costituiscono, infatti, una sorta di ginnastica per il corpo, nel senso che comprimere il respiro dà vigore a chi sta facendo uno sforzo, come appunto capita ai bambini quando sono agitati⁹⁷. È compito dei sovrintendenti all'infanzia controllare come i bambini passino il tempo, soprattutto allo scopo che frequentino il meno possibile gli schiavi. È questo (almeno fino ai sette anni) il periodo in cui devono essere allevati in casa propria: 1336 b è logico pensare che a tale età subiscano l'influenza di esempi in-

καὶ τῶν ὀραμάτων ἀνελευθερίαν καὶ τηλικούτους ὄντας. ὅλως
 μὲν οὖν αἰσχρολογίαν ἐκ τῆς πόλεως, ὥσπερ ἄλλο τι, δεῖ
 5 τὸν νομοθέτην ἐξορίζειν (ἐκ τοῦ γὰρ εὐχερῶς λέγειν ὅτι οὖν
 τῶν αἰσchrῶν γίνεται καὶ τὸ ποιεῖν σύνεγγυς)· μάλιστα
 μὲν οὖν ἐκ τῶν νέων, ὅπως μήτε λέγωσι μήτε ἀκούωσι μη-
 δὲν τοιοῦτον· ἐὰν δέ τις φαίνεται τι λέγων ἢ πράττων τῶν
 ἀπηγορευμένων, τὸν μὲν ἐλεύθερον μήπω δὲ κατακλίσεως
 10 ἡξιωμένον ἐν τοῖς συσσιτίοις ἀτιμίαις κολάζειν καὶ πλη-
 γαῖς, τὸν δὲ πρεσβύτερον τῆς ἡλικίας ταύτης ἀτιμίαις
 ἀνελευθέροις ἀνδραποδωδίας χάριν. ἐπεὶ δὲ τὸ λέγειν τι
 τῶν τοιούτων ἐξορίζομεν, φανερόν ὅτι καὶ τὸ θεωρεῖν ἢ
 γραφὰς ἢ λόγους ἀσχήμενας. ἐπιμελὲς μὲν οὖν ἔστω τοῖς
 15 ἀρχουσι μηθέν, μήτε ἄγαλμα μήτε γραφήν, εἶναι τοιούτων
 πράξεων μίμησιν, εἰ μὴ παρά τισι θεοῖς τοιούτοις οἷς καὶ
 τὸν τωθασμὸν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος. πρὸς δὲ τούτους ἀφίησιν
 ὁ νόμος τοὺς τὴν ἡλικίαν ἔχοντας [ἔτι] τὴν ἰκνουμένην καὶ
 ὑπὲρ αὐτῶν καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν τιμαλφεῖν τοὺς θεοὺς·
 20 τοὺς δὲ νεωτέρους οὗτ' ἰάμβων οὔτε κωμωδίας θεατὰς ἐα-
 τέον, πρὶν ἢ τὴν ἡλικίαν λάβωσιν ἐν ᾗ καὶ κατακλίσεως
 ὑπάρξει κοινωνεῖν ἤδη καὶ μέθης, καὶ τῆς ἀπὸ τῶν τοιούτων
 γιγνομένης βλάβης ἀπαθεῖς ἢ παιδεία ποιήσῃ πάντως.
 νῦν μὲν οὖν ἐν παραδρομῇ τοῦτον πεποιήμεθα τὸν λόγον·
 25 ὕστερον δ' ἐπιστήσαντας δεῖ διορίσαι μᾶλλον, εἴτε μὴ δεῖ
 πρῶτον εἴτε δεῖ διαπορήσαντας, καὶ πῶς δεῖ· κατὰ δὲ τὸν
 παρόντα καιρὸν ἐμνήσθημεν ὡς ἀναγκαῖον. ἴσως γὰρ οὐ
 κακῶς ἔλεγε τὸ τοιοῦτον Θεόδωρος ὁ τῆς τραγωδίας ὑπο-
 κριτής· οὐθενὶ γὰρ πώποτε παρῆκεν ἑαυτοῦ προεισάγειν, οὐδὲ
 30 τῶν εὐτελῶν ὑποκριτῶν, ὡς οἰκειουμένων τῶν θεατῶν ταῖς
 πρώταις ἀκοαῖς· συμβαίνει δὲ ταῦτό τοῦτο καὶ πρὸς τὰς
 τῶν ἀνθρώπων ὁμιλίας καὶ πρὸς τὰς τῶν πραγμάτων·
 πάντα γὰρ στέργομεν τὰ πρῶτα μᾶλλον. διὸ δεῖ τοῖς
 νέοις πάντα ποιεῖν ξένα τὰ φαῦλα, μάλιστα δ' αὐτῶν ὅσα
 35 ἔχει ἢ μοχθηρίαν ἢ δυσμένειαν. διελθόντων δὲ τῶν πέντε
 ἐτῶν τὰ δύο μέχρι τῶν ἐπτὰ δεῖ θεωροὺς ἤδη γίγνεσθαι
 τῶν μαθήσεων ἅς δεήσει μαθάνειν αὐτούς. δύο δ' εἰσὶν

decorosi, sia per quello che ascoltano sia per quello che vedono⁹⁸. In generale, bisogna che il legislatore estirpi il turpiloquio, e ogni altro comportamento simile, dalla città (tra il dire con leggerezza qualcosa di brutto e il farlo, il passo è breve), e in modo particolare dai fanciulli, affinché non dicano né ascoltino niente di simile⁹⁹. E se si sorprende a dire o a fare cose vietate qualche uomo libero, che non sia stato ancora ammesso a sedere alle mense in comune, sia punito con la privazione dei diritti e con pene corporali; se invece è una persona più matura, sia punito con la privazione dei diritti che tocca agli schiavi, per essersi comportato da schiavo¹⁰⁰. Una volta bandito il turpiloquio, è evidente che dovremo proibire anche la vista di dipinti e spettacoli indecorosi. I governanti abbiano il compito di preoccuparsi che proprio nulla raffiguri queste azioni, né statue né pitture, tranne nei templi di quegli dèi ai quali il costume permette anche la scurrilità. Inoltre, il costume concede che siano gli uomini di un'età più matura a venerare questi dèi in nome di sé stessi, dei figli e delle mogli. Si deve poi vietare ai più giovani di assistere ai giambi e alle commedie, finché non avranno raggiunto l'età per sedersi con gli altri ai banchetti e ai simposi comuni, e finché l'educazione non li avrà resi totalmente insensibili alle influenze nocive di questi spettacoli¹⁰¹. Ora abbiamo percorso in gran fretta questi temi, ma in seguito, soffermandoci su di essi, dovremo meglio definire il problema in discussione, se siffatti spettacoli devono essere allestiti oppure no, e in quale modo debbano esserlo. Questo era solo il momento giusto per ricordare lo stretto necessario. Forse non era sbagliato quello che diceva l'attore tragico Teodoro, il quale vietava a chiunque, fosse stato anche un attore di second'ordine, di precederlo sulla scena, perché gli spettatori si conquistano con le prime battute che ascoltano. Lo stesso avviene anche nei rapporti con le persone e con le cose: si ama di più tutto quello che viene per primo. Perciò bisogna rendere i giovani alieni da tutte le cose volgari, in particolare quelle che implicano malanimo e cattiveria¹⁰². Superati i cinque anni, per il successivo biennio – cioè fino ai sette anni – i fanciulli devono già diventare spettatori degli insegnamenti che dovranno essi stessi poi imparare. L'educa-

ἡλικίαι πρὸς ἃς ἀναγκαῖον διηρῆσθαι τὴν παιδείαν, πρὸς
 τὴν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ μέχρι ἡβης καὶ πάλιν μετὰ τὴν ἀφ'
 40 ἡβης μέχρι τῶν ἐνὸς καὶ εἴκοσιν ἐτῶν. οἱ γὰρ ταῖς ἑβδο-
 μάσι διαιροῦντες τὰς ἡλικίας ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ λέγουσιν οὐ
 1337 ■ κακῶς, δεῖ δὲ τῇ διαιρέσει τῆς φύσεως ἐπακολουθεῖν· πᾶσα
 γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύ-
 σεως ἀναπληροῦν. πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον εἰ ποιητέον
 τάξιν τινὰ περὶ τοὺς παῖδας, ἔπειτα πότερον συμφέρει κοινῇ
 5 ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν αὐτῶν ἢ κατ' ἴδιον τρόπον (ὃ
 γίγνεται καὶ νῦν ἐν ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων), τρίτον δὲ
 ποίαν τινὰ δεῖ ταύτην.

zione va necessariamente divisa in due fasi: dai sette anni alla pubertà, e da questa fino ai ventuno anni. Quelli che articolano le età in periodi di sette anni per lo più non dicono una cosa sbagliata; non si può, però, non tener conto della divisione naturale, perché non c'è arte o educazione che non voglia colmare le lacune lasciate dalla natura¹⁰³. Pertanto, la prima questione da affrontare è se si può esprimere un ordinamento che abbia i fanciulli per oggetto; la seconda è considerare se sia più fruttuoso un servizio pubblico o uno privato, che a tutt'oggi è il più diffuso nelle città. Il terzo problema sarà come questo debba essere¹⁰⁴.

1. ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γιγνόμενον τοῦτο βλέπτει τὰς πολιτείας· δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι, τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἐκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν· αἰεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος βελτίονος αἵτιον πολιτείας. ἔτι δὲ πρὸς πάσας δυνάμεις καὶ τέχνας ἔστιν ἃ δεῖ προπαιδεύεσθαι καὶ προεθίζεσθαι πρὸς τὰς ἐκάστων ἐργασίας, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τὰς τῆς ἀρετῆς πράξεις· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ τέλει τῇ πόλει πάσῃ, φανερόν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων, καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον νῦν ἕκαστος ἐπιμελεῖται τῶν αὐτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθῃσιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἀσκησιν. ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μῦρον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως· ἢ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἐκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν. ἐπαινέσειε δ' ἂν τις κατὰ τοῦτο Λακεδαιμονίους· καὶ γὰρ πλείστην ποιοῦνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινῇ ταύτην.
2. ὅτι μὲν οὖν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην

LIBRO VIII

1¹. Nessuno metterebbe in dubbio che un legislatore debba impegnarsi soprattutto nell'educazione dei giovani, perché, nelle città dove ciò non si verifica, ne deriva un grave danno per le istituzioni politiche. Bisogna che si promuova un'educazione confacente a ciascuna costituzione, in quanto il carattere proprio di ogni forma politica di solito tende a preservarla, oltre che a instaurarla in principio: così, ad esempio, un carattere democratico cerca di perpetuare una democrazia, uno oligarchico un'oligarchia, e un carattere migliore determina sempre una costituzione migliore. Inoltre, ogni arte e ogni funzione necessariamente presuppongono un certo apprendistato e una preparazione per realizzare le opere proprie di ciascuna di esse; e questo, evidentemente, dovrà valere anche per la pratica della virtù². Dal momento che la città nel suo complesso ha un unico fine, è chiaro che anche l'educazione deve per forza essere una e la medesima per tutti, e deve essere gestita dalla collettività e non dai privati, come succede ai nostri giorni, quando ciascuno si cura per proprio conto della prole impartendole, individualmente, l'insegnamento che vuole. Per obiettivi comuni, anche la preparazione ad essi dovrà essere comune³. Analogamente, non si può credere che ogni cittadino appartenga a sé stesso; in verità, tutti insieme appartengono alla città, essendo ciascuno parte di essa. E, naturalmente, la cura per ciascuna parte mira alla cura dell'insieme. Da quanto si è detto, parrebbero degni di lode gli Spartani, per l'impegno straordinario che mettono nell'educazione dei bambini e per il fatto di affidarla alla collettività⁴.

2⁵. Che siano necessarie leggi sull'educazione, e che questa deb-

κοινήν ποιητέον, φανερόν· τίς δ' ἔσται ἡ παιδεία καὶ πῶς
 35 χρῆ παιδεύεσθαι, δεῖ μὴ λανθάνειν. νῦν γὰρ ἀμφισ-
 βητεῖται περὶ τῶν ἔργων. οὐ γὰρ ταῦτά πάντες ὑπολαμβάνουσι
 δεῖν μανθάνειν τοὺς νέους οὔτε πρὸς ἀρετὴν οὔτε πρὸς τὸν
 βίον τὸν ἄριστον, οὐδὲ φανερόν· πότερον πρὸς τὴν διάνοιαν
 40 πρέπει μᾶλλον ἢ πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἥθος· ἔκ τε τῆς ἐμπο-
 δῶν παιδείας ταραχώδης ἡ σκέψις καὶ δῆλον οὐδὲν πό-
 τερον ἀσκεῖν δεῖ τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον ἢ τὰ τείνοντα
 πρὸς ἀρετὴν ἢ τὰ περιττά (πάντα γὰρ εἴληφε ταῦτα κρι-
 1337 b τὰς τινάς)· περὶ τε τῶν πρὸς ἀρετὴν οὐθέν ἐστιν ὁμολογούμε-
 νον (καὶ γὰρ τὴν ἀρετὴν οὐ τὴν αὐτὴν εὐθύς πάντες τιμῶ-
 σιν, ὥστ' εὐλόγως διαφέρονται καὶ πρὸς τὴν ἀσκήσιν αὐτῆς).
 5 ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων,
 οὐκ ἄδηλον· ὅτι δὲ οὐ πάντα, διηρημένων τῶν τε ἐλευθερίων
 ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθερίων φανερόν, (καὶ) ὅτι τῶν τοιούτων
 δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσῃ τὸν μετέχοντα μὴ
 βάνουσον. βάνουσον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ
 τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ
 10 τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἀχρηστον ἀπεργάζονται τὸ
 σῶμα τῶν ἐλευθέρων [ἢ τὴν ψυχὴν] ἢ τὴν διάνοιαν. διὸ
 τὰς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι
 χειρόν διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνι-
 κάς ἐργασίας· ἀσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινὴν.
 15 ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινὸς
 ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν
 πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. ἔχει δὲ
 πολλὴν διαφορὰν καὶ τὸ τίνος ἔνεκεν πράττει τις ἢ μαν-
 θάνει· τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χάριν ἢ φίλων ἢ δι' ἀρετὴν οὐκ ἀν-
 20 ελεύθερον, ὃ δὲ αὐτὸ τοῦτο πράττων δι' ἄλλους πολλάκις
 θητικὸν καὶ δουλικὸν δόξειεν ἂν πράττειν. αἱ μὲν οὖν κατα-
 βεβλημένοι νῦν μαθήσεις, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον,
 ἐπαμφοτερίζουσιν·

3. ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώ-
 θασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ
 25 τέταρτον ἐνιοὶ γραφικὴν, τὴν μὲν γραμματικὴν καὶ γραφι-

ba essere pubblica, è indubbio. Non si deve, tuttavia, ignorare quale sia la natura dell'educazione e i modi in cui va attuata. Ancor oggi, sulle azioni che richiede, il problema è aperto, perché non tutti sono d'accordo che ai giovani vadano impartiti gli stessi insegnamenti, in ordine alla virtù e alla vita migliore, né tanto meno è accertato se sia preferibile una formazione indirizzata all'intelligenza o al carattere morale dell'anima. L'immagine che si trae dall'educazione che abbiamo sotto gli occhi è di confusione, perché non è chiaro se occorra coltivare le conoscenze che servono alla vita o quelle che tendono alla virtù, oppure altre fuori dall'ordinario (tutte queste posizioni hanno i loro difensori). Ma neanche riguardo a ciò che conduce alla virtù c'è accordo, perché non è detto che ciascuno senz'altro apprezzi la medesima virtù, e per questo motivo è probabile che dissenta pure sull'esercizio per acquisirla⁶. Evidentemente, fra le discipline utili, si devono insegnare quelle indispensabili, però non tutte, in quanto bisogna distinguere fra le attività degne di uomini liberi e quelle indegne, (e) fra queste si deve aver parte solo delle arti utili che non sviscerano chi le ha apprese al livello di un volgare uomo di fatica: e volgari si devono intendere quell'opera, quell'arte e quell'apprendimento che rendono il corpo o la mente di un libero cittadino incapace di usi e di pratiche virtuose. Per questo chiamiamo volgari tutte quelle arti che degradano il corpo, e pure le opere compiute in cambio di denaro, le quali privano lo spirito del tempo libero e lo abbrutiscono⁷. Non è, invece, disdicevole condividere alcune arti degne di un libero cittadino, ma entro certi limiti perché, se uno le approfondisse troppo, subirebbe i medesimi effetti negativi già ricordati. Fa una grande differenza anche il fine che uno si propone nell'apprendere e nell'agire: l'atto compiuto per sé o per gli amici o per virtù non è mai vile; invece lo stesso atto, se indotto da altri, risulterebbe il più delle volte prezzolato e servile⁸. Come si diceva prima, le discipline di studio oggi abitualmente in uso seguono due linee diverse.

3⁹. Quelle che vengono solitamente insegnate sono quattro: scrittura, ginnastica, musica e, al quarto posto, per alcuni, il disegno. La grammatica e il disegno si insegnano per la loro utilità nella vi-

κὴν ὡς χρησίμους πρὸς τὸν βίον οὖσας καὶ πολυχρήστους, τὴν
 δὲ γυμναστικὴν ὡς συντείνουσιν πρὸς ἀνδρείαν· τὴν δὲ μουσικὴν
 ἤδη διαπορήσειεν ἄν τις. νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ
 πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς· οἱ δ' ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ
 30 διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλάκις εἴρη-
 ται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύ-
 νασθαι καλῶς. αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων, ἵνα καὶ πάλιν
 εἴπωμεν περὶ αὐτῆς. εἰ δ' ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ
 αἰρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας καὶ τέλος, ζητητέον
 35 ὅ τι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν. οὐ γὰρ δὴ παίζοντας· τέλος
 γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ βίου τὴν παιδιάν ἡμῖν. εἰ δὲ τοῦτο
 ἀδύνατον, καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς
 παιδιαῖς (ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παι-
 διὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν· τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει
 40 μετὰ πόνου καὶ συντονίας), διὰ τοῦτο δεῖ παιδιάς εἰσάγε-
 σθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμα-
 κείας χάριν. ἄνεσις γὰρ ἡ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς,
 1338 a καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάπαυσις. τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν
 αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν
 μακαρίως. τοῦτο δ' οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς
 σχολάζουσιν· ὁ μὲν γὰρ ἀσχολῶν ἕνεκα τινος ἀσχολεῖ
 5 τέλους ὡς οὐχ ὑπάρχοντος, ἡ δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν, ἣν
 οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ' ἡδονῆς οἶονται πάντες εἶναι.
 ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ
 καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστος καὶ τὴν ἕξιν τὴν αὐτῶν, ὁ δ' ἄριστος
 τὴν ἀρίστην καὶ τὴν ἀπὸ τῶν καλλίστων. ὥστε φανερόν ὅτι
 10 δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μαρθάνειν ἅττα
 καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύ-
 τας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν
 ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων. διὸ καὶ τὴν
 μουσικὴν οἱ πρότερον εἰς παιδείαν ἔταξαν οὐχ ὡς ἀναγκαῖον
 15 (οὐδὲν γὰρ ἔχει τοιοῦτον), οὐδ' ὡς χρήσιμον (ὥσπερ τὰ γράμ-

ta e perché hanno molte applicazioni; la ginnastica, invece, per il fatto che spinge al coraggio. Sull'insegnamento della musica sorgerebbe subito qualche riserva. Oggi i più la praticano per diletto, ma all'inizio era stata inclusa nel ciclo degli studi perché – come si è detto spesso – la natura medesima ricerca non solo il giusto impegno nel lavoro, ma anche la possibilità di un sano riposo. Questa – lo ribadiamo – è la base di tutto¹⁰. Siccome l'uomo ha bisogno sia dell'una sia dell'altra condizione, e il poter godere di tempo libero – che poi è il fine – è meglio che lavorare senza poterne godere, bisogna cercare il modo di occuparlo facendo quel che si deve. Non si potrà certo consumarlo in giochi, poiché in tal caso sarebbe il gioco, necessariamente, lo scopo della nostra vita. Ora, se questo è impensabile, e dello svago si dovrà preferibilmente godere nel tempo del lavoro (dato che il lavoratore ha bisogno di una pausa – che è per l'appunto lo scopo del gioco – e il lavoro comporta fatica e tensione), bisogna sì ricorrere al divertimento, ma cercando l'occasione propizia per usarlo, come se si dovesse dispensare una medicina. Un tale moto dell'anima costituisce, infatti, un rilassamento e, proprio per effetto del piacere, è un sollievo¹¹. Il tempo libero, invece, sembra già di per sé possedere il piacere, la felicità e una vita serena. Però questo godimento non tocca a chi non dispone di tempo libero, ma solo a chi ne ha. Effettivamente, se uno nel lavoro opera in vista di un fine, è perché quel fine non lo possiede; e la felicità è un fine che ciascuno crede esente da dolore, e accompagnato da piacere. È pur vero che non tutti definiscono questo piacere alla stessa maniera, ma ognuno a suo modo e secondo la disposizione del proprio animo; è altrettanto vero, però, che l'uomo migliore avrà un piacere migliore, quello che proviene da ideali più elevati¹². Ecco allora la necessità di apprendere e di insegnare contenuti destinati al tempo libero della propria vita; e questi insegnamenti sono fine a sé stessi, mentre quelli che formano al lavoro sono intesi come necessari e quali mezzi per conseguire altro. Si comprende ora perché gli antichi inclusero nel programma di studi la musica, non come materia necessaria (non ha nulla di necessario) né in quanto materia utile (come ad esempio

1338 a

ματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς
 μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλάς, δοκεῖ δὲ
 καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνι-
 τῶν ἔργα κάλλιον), οὐδ' αὖ καθάπερ ἡ γυμναστικὴ πρὸς
 20 ὑγίειαν καὶ ἀλκὴν (οὐδέτερον γὰρ τούτων ὀρῶμεν γιγνόμενον
 ἐκ τῆς μουσικῆς). λείπεται τοίνυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ
 διαγωγὴν, εἰς ὅπερ καὶ φαίνονται παράγοντες αὐτήν. ἦν
 γὰρ οἶονται διαγωγὴν εἶναι τῶν ἐλευθέρων, ἐν ταύτῃ τάτ-
 τουσιν. διόπερ Ὁμηρος οὕτως ἐποίησεν

25 ἄλλ' οἷον μὲν ἐστὶ καλεῖν ἐπὶ δαῖτα θαλεῖην,

καὶ οὕτω προειπὼν ἑτέρους τινὰς «οἱ καλέουσιν ἀοιδόν»
 φησίν, «ὃ κεν τέρπησιν ἅπαντας». καὶ ἐν ἄλλοις δὲ φησιν (ὁ)
 Ὀδυσσεὺς ταύτην ἀρίστην εἶναι διαγωγὴν, ὅταν εὐφραينو-
 μένων τῶν ἀνθρώπων

30 δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ
 ἥμενοι ἐξείης.

ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι παιδεία τις ἣν οὐχ ὥς χρησίμην
 παιδευτέον τοὺς υἱεῖς οὐδ' ὥς ἀναγκαίαν ἀλλ' ὥς ἐλευθέ-
 ριον καὶ καλὴν, φανερόν ἐστιν. πότερον δὲ μία τὸν
 ἀριθμὸν ἢ πλείους, καὶ τίνες αὗται καὶ πῶς, ὕστερον
 λεκτέον περὶ αὐτῶν. νῦν δὲ τοσοῦτον ἡμῖν εἶναι πρὸ
 35 ὁδοῦ γέγονεν, ὅτι καὶ παρὰ τῶν ἀρχαίων ἔχομέν τινα
 μαρτυρίαν ἐκ τῶν καταβεβλημένων παιδευμάτων· ἡ γὰρ
 μουσικὴ τοῦτο ποιεῖ δῆλον. ἔτι δὲ καὶ τῶν χρησίμων ὅτι
 δεῖ τινα παιδεύεσθαι τοὺς παῖδας οὐ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον,
 οἷον τὴν τῶν γραμμάτων μάθησιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πολλάς
 40 ἐνδέχεσθαι γίγνεσθαι δι' αὐτῶν μαθήσεις ἑτέρας, ὁμοίως
 δὲ καὶ τὴν γραφικὴν οὐχ ἵνα ἐν τοῖς ἰδίοις ὠνίοις μὴ δι-
 αμαρτάνωσιν ἀλλ' ὥσιν ἀνεξάπτητοι πρὸς τὴν τῶν σκευῶν
 1338 b ὠνὴν τε καὶ πράσιν, μᾶλλον δ' ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ
 περὶ τὰ σώματα κάλλους. τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρή-

la scrittura, che serve per trattare affari, per l'amministrazione della casa, per l'apprendimento e in molti atti politici, oppure come il disegno, utile perché aiuta a giudicare meglio le opere degli artigiani), né tanto meno alla stregua della ginnastica che giova alla salute e al vigore fisico (non si vedrà mai alcuno di questi vantaggi derivare dalla musica). Non resta che lasciarla alla vita trascorsa liberi da impegni, tanto più che proprio a tale scopo sembra che sia stata introdotta. Si ritiene, infatti, che il posto ad essa appropriato sia nella vita di uomini liberi. Per questo Omero disse:

«Ma solo lui, il cantore, va invitato alla splendida mensa».

E similmente parla di altri «i quali invitano l'aedo che tutti allietta». Altrove Odisseo dice che la vita migliore è quando gli uomini sono pieni di allegria

«e i convitati nella casa ascoltano il cantore,
sedendo l'uno di fianco all'altro».

A questo punto non si può dubitare dell'esistenza di un'educazione che va impartita ai figli non per la sua utilità o necessità, ma perché è degna di uomini liberi e bella; se poi dovrà essere una di numero o più d'una, e quali queste eventualmente siano e come vadano dispensate, lo discuteremo in seguito. Per ora abbiamo fatto abbastanza strada anche grazie alla testimonianza degli antichi riguardante le materie di studio che hanno fissato. Il caso della musica è a tal proposito chiarificatore. Si deve anche ammettere che alcune delle discipline utili devono essere insegnate, non solo perché servono – come ad esempio lo studio della scrittura –, ma anche perché possono nascere grazie a loro molte altre conoscenze; analogamente, il disegno non si impara per garantirsi dagli errori negli affari privati e per evitare di farsi ingannare nella compravendita di qualche bene, ma per il fatto che insegna a cogliere la bellezza dei corpi. Insomma, andare sempre in cerca dell'utile non si addi-

σιμον ἥκιστα ἀρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευ-
 θερίοις. ἐπεὶ δὲ φανερόν (τὸ) πρότερον τοῖς ἔθεσιν ἢ τῷ λόγῳ
 5 παιδευτέον εἶναι, καὶ περὶ τὸ σῶμα πρότερον ἢ τὴν διά-
 νοιαν, δῆλον ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμνα-
 στικῇ καὶ παιδοτριβικῇ· τούτων γὰρ ἡ μὲν ποιάν τινα ποιεῖ
 τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τὰ ἔργα.

4. νῦν μὲν οὖν αἱ μάλιστα δοκοῦσαι τῶν πόλεων ἐπι-
 10 μελεῖσθαι τῶν παίδων αἱ μὲν ἀθλητικὴν ἕξιν ἐμποιοῦσι, λω-
 βώμεναι τὰ τε εἶδη καὶ τὴν αὕξησιν τῶν σωμάτων, οἱ
 δὲ Λάκωνες ταύτην μὲν οὐχ ἡμαρτον τὴν ἀμαρτίαν, θηρι-
 ῳδεῖς δ' ἀπεργάζονται τοῖς πόνοις, ὡς τοῦτο πρὸς ἀνδρείαν
 μάλιστα συμφέρον. καίτοι, καθάπερ εἴρηται πολλάκις, οὔτε
 15 πρὸς μίαν οὔτε πρὸς μάλιστα ταύτην βλέποντα ποιητέον
 τὴν ἐπιμέλειαν· εἰ δὲ καὶ πρὸς ταύτην, οὐδὲ τοῦτο ἔξευρί-
 σκουσιν. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὔτε ἐπὶ τῶν ἐθνῶν
 ὁρῶμεν τὴν ἀνδρείαν ἀκολουθοῦσαν τοῖς ἀγριωτάτοις, ἀλλὰ
 μᾶλλον τοῖς ἡμερωτέροις καὶ λεοντώδεσιν ἦθεσιν. πολλὰ
 20 δ' ἔστι τῶν ἐθνῶν ἃ πρὸς τὸ κτείνειν καὶ πρὸς τὴν ἀνθρωπο-
 φαγίαν εὐχερῶς ἔχει, καθάπερ τῶν περὶ τὸν Πόντον
 Ἀχαιοί τε καὶ Ἡνίοχοι καὶ τῶν ἡπειρωτικῶν ἐθνῶν ἕτερα,
 τὰ μὲν ὁμοίως τούτοις τὰ δὲ μᾶλλον, ἃ ληστρικὰ μὲν ἔστιν,
 ἀνδρείας δ' οὐ μετειλήφασιν. ἔτι δ' αὐτοὺς τοὺς Λάκωνας
 25 ἴσμεν, ἕως μὲν αὐτοὶ προσήδρευον ταῖς φιλοπονίαις, ὑπερ-
 ἔχοντας τῶν ἄλλων, νῦν δὲ κἂν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι κἂν τοῖς
 πολεμικοῖς λειπομένους ἐτέρων· οὐ γὰρ τῷ τοὺς νέους
 γυμνάζειν τὸν τρόπον τοῦτον διέφερον, ἀλλὰ τῷ μόνον μὴ
 πρὸς ἀσκοῦντας ἀσκεῖν. ὥστε τὸ καλὸν ἄλλ' οὐ τὸ θηριῳδες
 30 δεῖ πρωταγωνιστεῖν· οὐδὲ γὰρ λύκος οὐδ' (οὐδὲν) τῶν ἄλλων
 θηρίων ἀγωνίσαιτο ἂν οὐθένα καλὸν κίνδυνον, ἀλλὰ μᾶλλον
 ἀνὴρ ἀγαθός, οἱ δὲ λίαν εἰς ταῦτα ἀνέντες τοὺς παῖδας,
 καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπαιδαγωγήτους ποιήσαντες, βαναύσους
 κατεργάζονται κατὰ γε τὸ ἀληθές, πρὸς ἓν τε μόνον ἔργον
 35 τῆς πολιτικῆς χρησίμους ποιήσαντες, καὶ πρὸς τοῦτο χεῖ-
 ρον, ὥς φησιν ὁ λόγος, ἐτέρων. δεῖ δὲ οὐκ ἐκ τῶν προ-

ce minimamente ad anime elevate e libere¹³. Poiché non c'è dubbio che si deve educare prima con l'esempio delle buone abitudini e poi con le parole, e prima il corpo e poi la mente, ne consegue che i bambini vanno affidati ai maestri di ginnastica e agli allenatori sportivi, perché gli uni mettono nella dovuta forma il corpo, gli altri lo preparano alle prestazioni che può compiere¹⁴.

4¹⁵. Ai nostri giorni, le città che godono fama d'avere una particolare cura per l'educazione dei ragazzi talora tendono a una formazione atletica che compromette sia la figura sia lo sviluppo dei corpi. Gli Spartani non sono caduti in questo errore, ma, in compenso, per le fatiche a cui li sottopongono, riducono i loro figli in uno stato ferino, nella convinzione che ciò giovi moltissimo al loro ardimento. Tuttavia, come si è ripetuto più volte, non dobbiamo mirare a una sola attitudine, tanto meno a questa in particolare: e, anche ammesso che l'obiettivo fosse tale virtù, essi non l'hanno conseguito. E infatti, né fra gli altri esseri viventi né nei popoli stranieri, troveremo il coraggio congiunto alla ferinità; lo troveremo piuttosto associato ai caratteri più miti e leonini. Sono molti i popoli disposti all'assassinio e al cannibalismo: si pensi, prendendo in considerazione la regione del Ponto, agli Achei e agli Eniochi, nonché ad altri popoli della zona continentale, che sono come questi e anche peggiori: vivono di rapina, ma non sono coraggiosi. Inoltre, sappiamo bene che gli stessi Spartani, finché ebbero care le fatiche, prevalsero sugli altri, mentre oggi lasciano il passo ad altri popoli sia nell'atletica sia nell'arte militare. Ed erano superiori non perché facessero esercitare così i loro giovani, ma semplicemente perché erano i soli che si allenavano, e competevano con chi non lo faceva. Dunque, non la ferocia ma il bello e il buono meritano di stare al primo posto, perché nessun lupo né (alcun) altro animale affronterebbero un rischio di alto valore morale, come invece farebbe un uomo di animo nobile. E quelli che spingono troppo i fanciulli su questa strada, lasciandoli nell'ignoranza delle cose necessarie, in verità preparano nient'altro che uomini di bassa lega, buoni solo ad un'unica funzione sociale, e anche in questa inferiori agli altri, come il ragionamento ci porta a dire. Bisogna ba-

τέρων ἔργων κρίνειν, ἀλλ' ἐκ τῶν νῦν ἀνταγωνιστὰς γὰρ τῆς παιδείας νῦν ἔχουσι, πρότερον δ' οὐκ εἶχον. ὅτι μὲν οὖν χρηστέον τῇ γυμναστικῇ, καὶ πῶς χρηστέον, ὁμολογοῦμενόν ἐστιν
 40 (μέχρι μὲν γὰρ ἥβης κουφότερα γυμνάσια προσοιστέον, τὴν βίαιον τροφὴν καὶ τοὺς πρὸς ἀνάγκην πόνους ἀπείργοντας, ἵνα μὴθὲν ἐμπόδιον ᾖ πρὸς τὴν αὔξησιν· σημεῖον γὰρ οὐ
 1339 a μικρὸν ὅτι δύνανται τοῦτο παρασκευάζειν, ἐν γὰρ τοῖς ὀλυμπιονίκαις δύο τις ἂν ᾖ τρεῖς εὖροι τοὺς αὐτοὺς νενικηκότας ἄνδρας τε καὶ παῖδας, διὰ τὸ νέους ἀσκοῦντας ἀφαιρεῖσθαι τὴν δύναμιν ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων γυμνασίων· ὅταν δ' ἂφ' ἥβης ἔτη τρία πρὸς τοῖς ἄλλοις μαθήμασι γένωνται, τότε ἀρμόττει καὶ τοῖς πόνοις καὶ ταῖς ἀναγκοφαγίαις καταλαμβάνειν τὴν ἐχομένην ἡλικίαν· ἅμα γὰρ τῇ τε διανοίᾳ καὶ τῷ σώματι διαπονεῖν οὐ δεῖ, τούναντίον γὰρ ἑκάτερος ἀπεργάζεσθαι πέφυκε τῶν πόνων, ἐμποδίζων ὁ μὲν τοῦ
 10 σώματος πόνος τὴν διάνοιαν ὁ δὲ ταύτης τὸ σῶμα).

5. περὶ δὲ μουσικῆς ἔνια μὲν διηπορήκαμεν τῷ λόγῳ καὶ πρότερον, καλῶς δ' ἔχει καὶ νῦν ἀναλαβόντας αὐτὰ προαγαγεῖν, ἵνα ὥσπερ ἐνδόσιμον γένηται τοῖς λόγοις οὗς ἂν τις εἴπειεν ἀποφαινόμενος περὶ αὐτῆς. οὔτε γὰρ τίνα
 15 ἔχει δύναμιν ῥάδιον περὶ αὐτῆς διελεῖν, οὔτε τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πρότερον παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως, καθάπερ ὕπνου καὶ μέθης (ταῦτα γὰρ καθ' αὐτὰ μὲν οὐδὲ τῶν σπουδαίων, ἀλλ' ἡδέα, καὶ ἅμα παύει μέριμναν, ὥς φησιν Εὐριπίδης· διὸ καὶ τάττουσιν αὐτὴν καὶ
 20 χρῶνται πᾶσι τούτοις ὁμοίως, ὕπνω καὶ μέθῃ καὶ μουσικῇ· τιθέασι δὲ καὶ τὴν ὄρχησιν ἐν τούτοις), ἢ μᾶλλον οἷητέον πρὸς ἀρετὴν τι τείνειν τὴν μουσικὴν, ὥς δυναμένην, καθάπερ ἡ γυμναστικὴ τὸ σῶμα ποίον τι παρασκευάζει, καὶ τὴν μουσικὴν τὸ ἦθος ποίον τι ποιεῖν, ἐθίζουσιν δύνασθαι χαίρειν
 25 ὀρθῶς, ἢ πρὸς διαγωγὴν τι συμβάλλεται καὶ πρὸς φρόνησιν (καὶ γὰρ τοῦτο τρίτον θετέον τῶν εἰρημένων). ὅτι μὲν οὖν δεῖ τοὺς νέους μὴ παιδιᾶς ἕνεκα παιδεύειν, οὐκ ἄδη-

sare il nostro giudizio non sulle imprese di un tempo, ma su quelle presenti, perché oggi, a differenza di allora, gli Spartani trovano, nel campo dell'educazione, antagonisti alla loro altezza¹⁶. Siamo dunque d'accordo sulla pratica della ginnastica, e su come va usata. Ovvero: fino alla pubertà bisogna prescrivere esercizi piuttosto leggeri, vietando il cibo pesante e gli sforzi eccessivi, per non frapporre ostacoli alla crescita; una prova non trascurabile di quali danni questi provvedimenti possano arrecare si trova nel fatto che, fra gli olimpionici, si annoverano non più di due o tre atleti che siano stati vincitori sia da adulti che da giovani, perché, allenandosi in gioventù, si esaurisce il vigore a causa degli esercizi necessari. Se invece, dopo la pubertà, si riservano tre anni ad altre discipline, nell'età che segue è giusto avviare i giovani anche a esercizi pesanti e a diete forzate. Non si deve tenere sotto sforzo nello stesso tempo la mente e il corpo, perché l'una e l'altro, per loro natura, si sviluppano con fatiche di genere opposto, e quella del corpo ostacola quella della mente e viceversa¹⁷.

§¹⁸. Della musica si è trattato anche prima, relativamente ad alcuni temi, che ora, però, andrebbero ripresi e sviluppati come preambolo, per così dire, a ulteriori discorsi che si volessero fare a proposito di quest'arte. Non è facile, infatti, determinare il potere proprio della musica, e neppure dire perché uno dovrebbe praticarla, se per gioco e per svago, alla stregua del sonno o di un'ubriacatura (condizioni che di per sé non si annoverano fra le occupazioni serie, ma fra le cose che danno piacere e contemporaneamente tolgono i pensieri, come dice Euripide; per tale motivo si suole mettere sullo stesso piano e trattare alla stessa maniera il sonno, l'ubriachezza e la musica, includendovi perfino la danza); o se si debba, invece, ritenere che la musica contribuisca in qualche misura alla virtù, assumendo che, come la ginnastica garantisce una certa qualità del corpo, così essa influisca sulle qualità del carattere, riuscendo, con l'abitudine, ad allietarlo nel modo giusto; oppure (e saremmo così al terzo punto di quelli indicati) se dia un contributo allo stile di vita e alla saggezza¹⁹. Non c'è dubbio che, per i giovani, il fine dell'educazione non può essere il di-

λον (οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες· μετὰ λύπης γὰρ ἡ
 μάθησις)· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διαγωγὴν γε παισὶν ἀρμόττει
 30 καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀποδιδόναι ταῖς τοιαύταις (οὐθενὶ γὰρ
 ἀτελεῖ προσήκει τέλος). ἀλλ' ἴσως ἂν δόξειεν ἡ τῶν παί-
 δων σπουδὴ παιδιᾶς εἶναι χάριν ἀνδράσι γενομένοις καὶ
 τελειωθείσιν. ἀλλ' εἰ τοῦτ' ἐστὶ τοιοῦτον, τίνος ἂν ἔνεκα δέοι
 μανθάνειν αὐτούς, ἀλλὰ μὴ, καθάπερ οἱ τῶν Περσῶν καὶ
 35 Μήδων βασιλεῖς, δι' ἄλλων αὐτὸ ποιοῦντων μεταλαμβάνειν
 τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς μαθήσεως; καὶ γὰρ ἀναγκαῖον βέλτιον
 ἀπεργάζεσθαι τοὺς αὐτὸ τοῦτο πεποιημένους ἔργον καὶ τέχνην
 τῶν τοσοῦτον χρόνον ἐπιμελουμένων ὅσον πρὸς μάθησιν μόνον.
 εἰ δὲ δεῖ τὰ τοιαῦτα διαπονεῖν αὐτούς, καὶ περὶ τὴν τῶν
 40 ὄψων πραγματείαν αὐτούς ἂν δέοι παρασκευάζειν· ἀλλ'
 ἄτοπον. τὴν δ' αὐτὴν ἀπορίαν ἔχει καὶ εἰ δύναται τὰ ἥθη
 βελτίω ποιεῖν· ταῦτα γὰρ τί δεῖ μανθάνειν αὐτούς, ἀλλ'
 1339 b οὐχ ἐτέρων ἀκούοντας ὀρθῶς τε χαίρειν καὶ δύνασθαι κρίνειν,
 ὥσπερ οἱ Λάκωνες; ἐκεῖνοι γὰρ οὐ μανθάνοντες ὁμῶς δύ-
 νανται κρίνειν ὀρθῶς, ὥς φασι, τὰ χρηστὰ καὶ τὰ μὴ
 χρηστὰ τῶν μελῶν. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ εἰ πρὸς εὐημερίαν
 5 καὶ διαγωγὴν ἐλευθέριον χρηστέον αὐτῇ· τί δεῖ μαν-
 θάνειν αὐτούς, ἀλλ' οὐχ ἐτέρων χρωμένων ἀπολαύειν; σκο-
 πεῖν δ' ἔξεστι τὴν ὑπόληψιν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν θεῶν· οὐ
 γὰρ ὁ Ζεὺς αὐτὸς αἰεῖδει καὶ κιθαρίζει τοῖς ποιηταῖς, ἀλλὰ
 καὶ βανάυσους καλοῦμεν τοὺς τοιούτους καὶ τὸ πράττειν οὐκ
 10 αὐτῶν ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἡ δὲ πρώτη ζήτησίς ἐστι πότε-
 ρον οὐ θετέον εἰς παιδείαν τὴν μουσικὴν ἢ θετέον, καὶ τί
 δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ
 παιδιᾶν ἢ διαγωγὴν. εὐλόγως δ' εἰς πάντα τάττεται καὶ
 15 φαίνεται μετέχειν. ἡ τε γὰρ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς
 ἐστι, τὴν δ' ἀνάπαυσιν ἀναγκαῖον ἡδεῖαν εἶναι (τῆς γὰρ

vertimento (perché nell'imparare non vi è divertimento, bensì sofferenza fatica); ma neppure si addice ai fanciulli e a soggetti in età così giovane uno stile di vita piacevolmente raffinato, perché il conseguimento del fine non si confà a chi non ha ancora raggiunto la perfezione²⁰. Ma forse si può immaginare che l'impegno dei ragazzi sia in funzione del loro divertimento quando, nella maturità, saranno uomini. Però, se così fosse, perché dovrebbero essi stessi imparare la musica e non piuttosto, come fanno i re dei Persiani e dei Medi, trarre piacere e insegnamento da altri che la praticano? Infatti, per forza di cose, avranno migliori risultati quelli che esercitano quest'arte per mestiere, rispetto a quelli che le dedicano solo il tempo strettamente necessario a impararla. E poi, se i giovani devono impegnarsi in questo campo, dovrebbero di persona anche fare pratica di cucina. Ma ciò non ha alcun senso. Incontriamo il medesimo problema pure nell'ipotesi che la musica abbia la capacità di migliorare i costumi. Anche in questo caso, perché mai si dovrebbe apprendere personalmente e non ascoltarla da altri, traendo da essa il giusto godimento e sapendola giudicare, come fanno gli Spartani? A quanto si dice, costoro, sebbene non imparino la musica, sanno ben giudicare quali melodie sono di valore e quali no. Lo stesso discorso vale quando si voglia mettere la musica al servizio del benessere personale e dello stile di vita di un uomo liberale: anche in tal caso, perché impararla di persona e non approfittare di chi già ne è pratico? A tal proposito è possibile rifarci all'idea che abbiamo degli dèi: secondo i poeti, Zeus non canta né suona la cetra di persona, perché quelli che lo fanno noi li chiamiamo volgari mestieranti, e agire così non si addice se non a un uomo che sia sotto l'effetto del vino o in vena di scherzi²¹. Su questi temi ci si dovrà forse soffermare più avanti; ora invece bisogna affrontare, come primo problema, se la musica vada o non vada inserita nel programma educativo e quale funzione delle tre discusse (e cioè l'educativa, la ludica o quella di raffinato intrattenimento) le spetti; è sensato assegnarla a tutte e tre, ed effettivamente sembra esserne parte. Il gioco, infatti, ha come scopo di creare rilassamento, e il rilassamento non può che esse-

1339 b

διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τίς ἐστίν), καὶ τὴν διαγωγὴν
 ὁμολογουμένως δεῖ μὴ μόνον ἔχειν τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ
 τὴν ἡδονήν (τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν).
 20 τὴν δὲ μουσικὴν πάντες εἶναι φαμεν τῶν ἡδίστων, καὶ φι-
 λὴν οὖσαν καὶ μετὰ μελωδίας (φησὶ γοῦν καὶ Μουσαῖος
 εἶναι «βροτοῖς ἡδιστον αἰεῖδειν»· διὸ καὶ εἰς τὰς συνουσίας καὶ
 διαγωγὰς εὐλόγως παραλαμβάνουσιν αὐτὴν ὡς δυναμένην
 εὐφραίνειν), ὥστε καὶ ἐντεῦθεν ἂν τις ὑπολάβοι παι-
 25 δεύεσθαι δεῖν αὐτὴν τοὺς νεωτέρους. ὅσα γὰρ ἀβλαβῇ τῶν
 ἡδέων, οὐ μόνον ἀρμόττει πρὸς τὸ τέλος ἀλλὰ καὶ πρὸς
 τὴν ἀνάπαυσιν· ἐπεὶ δ' ἐν μὲν τῷ τέλει συμβαίνει τοῖς
 ἀνθρώποις ὀλιγάκις γίνεσθαι, πολλάκις δὲ ἀναπαύονται
 καὶ χρῶνται ταῖς παιδιαῖς οὐχ ὅσον ἐπὶ πλέον ἀλλὰ καὶ
 30 διὰ τὴν ἡδονήν, χρήσιμον ἂν εἴη διαναπαύειν ἐν ταῖς ἀπὸ
 ταύτης ἡδοναῖς. συμβέβηκε δὲ τοῖς ἀνθρώποις ποιεῖσθαι
 τὰς παιδιαὶς τέλος· ἔχει γὰρ ἴσως ἡδονήν τινα καὶ τὸ
 τέλος, ἀλλ' οὐ τὴν τυχοῦσαν, ζητοῦντες δὲ ταύτην λαμβά-
 νουσιν ὡς ταύτην ἐκείνην, διὰ τὸ τῷ τέλει τῶν πράξεων
 35 ἔχειν ὁμοίωμά τι. τό τε γὰρ τέλος οὐθενὸς τῶν ἐσομένων
 χάριν αἰρετόν, καὶ αἰ τοιαῦται τῶν ἡδονῶν οὐθενός εἰσι τῶν
 ἐσομένων ἔνεκεν, ἀλλὰ τῶν γεγονότων, οἷον πόνων καὶ λύ-
 πης. δι' ἣν μὲν οὖν αἰτίαν ζητοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν γίγνε-
 σθαι διὰ τούτων τῶν ἡδονῶν, ταύτην εἰκότως ἂν τις ὑπολάβοι
 40 τὴν αἰτίαν· περὶ δὲ τοῦ κοινωνεῖν τῆς μουσικῆς, (ὅτι) οὐ
 διὰ ταύτην μόνην, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι πρὸς
 τὰς ἀναπαύσεις, ὡς εἰκεν. οὐ μὴν ἀλλὰ ζητητέον μή ποτε
 1340 a τοῦτο μὲν συμβέβηκε, τιμιωτέρα δ' αὐτῆς ἡ φύσις ἐστὶν ἢ
 κατὰ τὴν εἰρημένην χρεῖαν, καὶ δεῖ μὴ μόνον τῆς κοινῆς
 ἡδονῆς μετέχειν ἀπ' αὐτῆς, ἥς ἔχουσι πάντες αἰσθησιν (ἔχει
 γὰρ ἡ μουσικὴ τιν' ἡδονὴν φυσικὴν, διὸ πάσαις ἡλικίαις
 5 καὶ πᾶσιν ἤθεσιν ἢ χρῆσις αὐτῆς ἐστὶ προσφιλες), ἀλλ'

re una cosa dolce (è addirittura una medicina, quando ci affliggono le fatiche); tutti inoltre concordano sul fatto che in uno stile di vita raffinata non può esserci solo il bene, ma anche il piacere, considerato che la felicità viene da ambedue le cose. Ora, noi concordiamo sul fatto che la musica è una delle cose più dolci che esistono, sia quando non è accompagnata al canto sia quando lo è (di certo, anche Museo dice che «cantare è la cosa più soave per gli uomini», ed è logico che nei banchetti e negli intrattenimenti si faccia ricorso alla musica per la sua capacità di allietare le persone); pertanto, muovendo da tali considerazioni, si potrebbe ben assumere che quest'arte vada insegnata fin dalla più giovane età. I piaceri innocenti non solo sono in sintonia con il fine, ma anche con il rilassamento, e poiché sono rare le volte in cui un uomo si trova nelle condizioni di realizzare il fine, e sono numerose invece quelle in cui deve riprendere fiato e divagarsi, non solo per conseguire un fine ulteriore ma anche per il semplice piacere, sarebbe utile garantirgli il dolce rilassamento che la musica procura. Capita, però, che gli uomini pongano come fine i divertimenti. Certo, anche il fine comporta un qualche piacere, ma non un piacere qualsiasi; ed ecco che, nel corso della loro ricerca, costoro scambiano proprio quest'ultimo piacere con quello visto precedentemente, perché effettivamente ha qualche somiglianza con il fine delle azioni. Il fine, però, non viene scelto nella prospettiva di qualcosa che avverrà – e in effetti tali piaceri non sono in vista di un obiettivo futuro –, bensì in risposta a qualcosa che è già avvenuto, come le fatiche e le pene. Si può ragionevolmente credere che questa sia la ragione per cui costoro cercano la felicità in siffatti piaceri. Sembra, però, che lo stare insieme a condividere la musica non dipenda solo da questo, ma anche dal fatto che favorisce il rilassamento²². Nondimeno, bisogna investigare se ciò non sia frutto del caso, e invece proprio la natura della musica sia qualcosa di più nobile rispetto all'uso di cui si parlava, e si debba non solo partecipare del piacere comune che da essa proviene, e di cui tutti hanno percezione (dovuto al fatto che la musica comporta una forma di piacere naturale che la rende amabile a ogni età e per ogni costume), ma anche vedere se

ὁρᾶν εἴ πη καὶ πρὸς τὸ ἦθος συντείνει καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν.
 τοῦτο δ' ἂν εἴη δῆλον, εἰ ποιοὶ τινες τὰ ἦθη γιγνόμεθα δι'
 αὐτῆς. ἀλλὰ μὴν ὅτι γιγνόμεθα ποιοὶ τινες, φανερόν διὰ
 πολλῶν μὲν καὶ ἑτέρων, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ διὰ τῶν Ὀλύμπου
 10 μελῶν· ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐν-
 θουσιαστικὰς, ὁ δ' ἐνθουσιασμός τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἥθους
 πάθος ἐστίν. ἔτι δὲ ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίνονται
 πάντες συμπαθεῖς, καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν
 αὐτῶν. ἐπεὶ δὲ συμβέβηκεν εἶναι τὴν μουσικὴν τῶν ἡδέων,
 15 τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν,
 δεῖ δηλονότι μανθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι μὴθὲν οὕτως ὥς
 τὸ κρίνειν ὀρθῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἡθεσι καὶ
 ταῖς καλαῖς πράξεσιν· ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ
 τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς
 20 καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων
 τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν (δῆλον δὲ ἐκ
 τῶν ἔργων· μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι
 τοιούτων)· ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμός τοῦ λυπεῖσθαι καὶ
 χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν
 25 τρόπον (οἷον εἴ τις χαίρει τὴν εἰκόνα τινὸς θεώμενος μὴ
 δι' ἄλλην αἰτίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μορφήν αὐτήν, ἀναγκαῖον
 τούτῳ καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τὴν θεωρίαν, οὗ τὴν εἰκόνα θεωρεῖ,
 ἡδεῖαν εἶναι). συμβέβηκε δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐν μὲν τοῖς
 30 ἄπτοῖς καὶ τοῖς γευστοῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἡρέμα
 (σχήματα γὰρ ἔστι τοιαῦτα, ἀλλ' ἐπὶ μικρόν, καὶ (οὐ) πάντες
 τῆς τοιαύτης αἰσθήσεως κοινωνοῦσιν· ἔτι δὲ οὐκ ἔστι ταῦτα
 ὁμοιώματα τῶν ἡθῶν, ἀλλὰ σημεία μᾶλλον τὰ γιγνόμενα
 σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἡθῶν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν ἐπὶ τοῦ
 35 σώματος ἐν τοῖς πάθεσιν· οὐ μὴν ἀλλ' ὅσον διαφέρει καὶ
 περὶ τὴν τούτων θεωρίαν, δεῖ μὴ τὰ Παύσωνος θεωρεῖν τοὺς
 νέους, ἀλλὰ τὰ Πολυγνώτου καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν γρα-
 φέων ἢ τῶν ἀγαλαματοποιῶν ἐστὶν ἠθικός), ἐν δὲ τοῖς μέ-

per caso non eserciti qualche influsso sull'anima e sul carattere. Ciò diverrebbe manifesto qualora il nostro carattere assumesse certe qualità per via della sua influenza. E che noi effettivamente assumiamo certe qualità, è provato da molte e varie composizioni, e in particolare dalle melodie di Olimpo che, a parere di tutti, conferiscono entusiasmo alle anime: e l'entusiasmo è una passione che riguarda il carattere dell'anima²³. Del resto, chiunque sia spettatore di rappresentazioni imitative è coinvolto in un comune sentire, anche a prescindere dai loro ritmi e melodie. E poiché si dà il caso che la musica sia tra le cose piacevoli, mentre la virtù riguarda il dilettarsi, l'amare e l'odiare nel modo giusto, certamente nulla deve essere oggetto di apprendimento e di consuetudine tanto quanto il retto giudizio e il godimento che si trae dai caratteri virtuosi e dalle belle imprese. Ora, nei ritmi e nelle melodie si trova quanto più si avvicina all'autentica essenza dell'ira e della dolcezza, del coraggio e della temperanza, nonché dei loro contrari, e di tutti gli altri stati del carattere. Lo dimostra l'esperienza: quando ascoltiamo questi suoni, la nostra anima cambia. Chi, in situazioni che assomigliano al reale, è abituato a provare dolore e gioia, non sta diversamente da chi, di fronte alla realtà vera, reagisce allo stesso modo. Ad esempio, se qualcuno si rallegra alla vista di un'immagine solo a motivo della sua forma, necessariamente per lui sarà dolce anche la visione di quella stessa cosa di cui guarda l'immagine²⁴. Vero è che, negli altri oggetti che cadono sotto sensi quali il tatto e il gusto, non si trovano analogie con i caratteri; e, del resto, anche nelle immagini inerenti alle rappresentazioni visive, esse sono presenti solo in grado limitato. Qui, tutt'al più, consistono in tratti schematici, di ridotta portata, e (non) tutti condividono questa sensazione; anzi, non sono vere e proprie immagini dei caratteri, ma le figure e i colori tratteggiati sono piuttosto segni di caratteri, e si riferiscono specificamente a quel corpo che è coinvolto nelle passioni. Siccome anche la visione di queste immagini produce effetti differenti, bisogna che i giovani non guardino i dipinti di Pausone, ma quelli di Polignoto o di qualche altro pittore o scultore che nelle sue opere è attento ai caratteri morali. Ma anche negli stessi com-

- 40 λεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἡθῶν (καὶ τοῦτ' ἐστὶ φανερόν·
 εὐθὺς γὰρ ἡ τῶν ἁρμονιῶν διέστηκε φύσις, ὥστε ἀκούον-
 τας ἄλλως διατίθασθαι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον
 1340b πρὸς ἐκάστην αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς μὲν ἐνίας ὀδυρτικωτέρως
 καὶ συνεστηκότως μᾶλλον, οἷον πρὸς τὴν μιζολυδιστὶ καλου-
 μένην, πρὸς δὲ τὰς μαλακωτέρως τὴν διάνοιαν, οἷον πρὸς
 τὰς ἀνειμένας, μέσως δὲ καὶ καθεστηκότως μάλιστα πρὸς
 5 ἑτέραν, οἷον δοκεῖ ποιεῖν ἡ δωριστὶ μόνῃ τῶν ἁρμονιῶν, ἐνθου-
 σιαστικούς δ' ἡ φρυγιστί. ταῦτα γὰρ καλῶς λέγουσιν οἱ περὶ
 τὴν παιδείαν ταύτην πεφιλοσοφηκότες· λαμβάνουσι γὰρ τὰ
 μαρτύρια τῶν λόγων ἐξ αὐτῶν τῶν ἔργων). τὸν αὐτὸν δὲ
 τρόπον ἔχει καὶ τὰ περὶ τοὺς ῥυθμούς (οἱ μὲν γὰρ ἦθος ἔχουσι
 10 στασιμώτερον οἱ δὲ κινητικόν, καὶ τούτων οἱ μὲν φορ-
 τικωτέρας ἔχουσι τὰς κινήσεις οἱ δὲ ἐλευθεριωτέρας). ἐκ
 μὲν οὖν τούτων φανερόν ὅτι δύναται ποιόν τι τὸ τῆς ψυχῆς
 ἦθος ἡ μουσικὴ παρασκευάζειν, εἰ δὲ τοῦτο δύναται ποιεῖν,
 δῆλον ὅτι προσακτέον καὶ παιδευτέον ἐν αὐτῇ τοὺς νέους.
 ἔστι δὲ ἀρμόττουσα πρὸς τὴν φύσιν τὴν τηλικαύτην ἡ δι-
 15 δασκαλία τῆς μουσικῆς· οἱ μὲν γὰρ νέοι διὰ τὴν ἡλικίαν
 ἀνῆδυντον οὐθὲν ὑπομένουσιν ἐκόντες, ἡ δὲ μουσικὴ φύσει τῶν
 ἡδυσμένων ἐστίν. καὶ τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις
 καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι· διὸ πολλοὶ φασὶ τῶν σοφῶν οἱ
 μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.
- 20 6. πρότερον δὲ δεῖ μανθάνειν αὐτοὺς ἄδοντάς τε καὶ χει-
 ρουργοῦντας ἢ μὴ, καθάπερ ἡπορήθη πρότερον, νῦν λεκτέον.
 οὐκ ἄδηλον δὲ ὅτι πολλὴν ἔχει διαφορὰν πρὸς τὸ γίγνε-
 σθαι ποιούς τινας, ἐάν τις αὐτὸς κοινωνῇ τῶν ἔργων· ἐν
 γὰρ τι τῶν ἀδυνάτων ἢ χαλεπῶν ἐστὶ μὴ κοινωνήσαντας
 25 τῶν ἔργων κριτὰς γενέσθαι σπουδαίους. ἅμα δὲ καὶ δεῖ τοὺς
 παῖδας ἔχειν τινὰ διατριβήν, καὶ τὴν Ἀρχύτου πλαταγὴν
 οἶσθαι γενέσθαι καλῶς, ἣν διδῶσι τοῖς παιδίοις, ὅπως
 χρώμενοι ταύτῃ μηδὲν καταγνώσι τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν·
 οὐ γὰρ δύναται τὸ νέον ἡσυχάζειν. αὕτη μὲν οὖν ἐστὶ τοῖς

ponimenti musicali si trovano imitazioni dei caratteri. E questo è evidente; lo si comprende subito dal fatto che la natura delle armonie è varia, di modo che gli ascoltatori assumono atteggiamenti differenti e non reagiscono allo stesso modo ad ognuna di esse: davanti ad alcune li assale per lo più una certa tristezza e serietà, come nel caso dell'armonia mixolidia; di fronte ad altre, ad esempio, più rilassate, l'animo si addolcisce; in presenza di un'altra ancora – questo, a quanto risulta, è l'effetto solo dell'armonia dorica – si hanno per lo più reazioni equilibrate e stabili; oppure si prova entusiasmo, se si tratta dell'armonia frigia. Così affermano giustamente coloro che hanno studiato tale settore dell'educazione, prendendo dai fatti stessi il sostegno delle proprie teorie. Un discorso analogo vale per i ritmi, che ora hanno cadenze più regolari ora mosse: e, di questi ultimi, alcuni accentuano il carattere più grossolano delle movenze, altri quello più elevato²⁵. Insomma, da quanto si è detto risulta che la musica riesce a incidere sulle qualità del carattere dell'anima; e, se ha tale potere, è evidente che i giovani andranno avvicinati e formati ad essa, anche perché l'educazione musicale ben si addice alla costituzione naturale di questa età. Infatti i giovani, per la loro età, non accettano volentieri nulla che sia completamente privo di piacevolezza: e la musica, per sua essenza, è fra le cose che addolciscono. Inoltre, sembra esserci una qualche consonanza fra le armonie e i ritmi, tanto è vero che secondo molti sapienti l'anima stessa è armonia, secondo altri possiede un'armonia²⁶.

1340 b

⁶²⁷. Ora, per tornare al problema sollevato prima, bisogna dire se i giovani devono essi stessi imparare a cantare e ad aver pratica di uno strumento, oppure no. Non deve sfuggire che fa molta differenza, per produrre certe qualità, se uno si esercita di persona in quell'arte, perché sarebbe impossibile, o comunque arduo, divenire buoni critici di arti di cui non si ha pratica. Oltre a ciò, bisogna che i fanciulli siano impegnati in qualcosa; in tal senso, sembra davvero una bella invenzione il sonaglio di Archita, che si mette nelle loro mani perché, intenti a giocare, evitino di rompere tutto ciò che incontrano per casa: i piccoli infatti non sono capaci di

- 30 νηπίοις ἀρμόττουσα τῶν παιδίων, ἣ δὲ παιδεία πλαταγὴ
 τοῖς μείζοσι τῶν νέων. ὅτι μὲν οὖν παιδευτέον τὴν μουσικὴν
 οὕτως ὥστε καὶ κοινωνεῖν τῶν ἔργων, φανερόν ἐκ τῶν τοιού-
 των· τὸ δὲ πρέπον καὶ τὸ μὴ πρέπον ταῖς ἡλικίαις οὐ
 χαλεπὸν διορίσαι, καὶ λῦσαι πρὸς τοὺς φάσκοντας βάνουσιν
 35 εἶναι τὴν ἐπιμέλειαν. πρῶτον μὲν γάρ, ἐπεὶ τοῦ κρίνειν
 χάριν μετέχειν δεῖ τῶν ἔργων, διὰ τοῦτο χρὴ νέους μὲν
 ὄντας χρῆσθαι τοῖς ἔργοις, πρεσβυτέρους δὲ γενομένους τῶν
 μὲν ἔργων ἀφεῖσθαι, δύνασθαι δὲ τὰ καλὰ κρίνειν καὶ
 χαίρειν ὀρθῶς διὰ τὴν μάθησιν τὴν γενομένην ἐν τῇ νεότητι·
 40 περὶ δὲ τῆς ἐπιτιμήσεως ἦν τινες ἐπιτιμῶσιν ὥς ποιούσης
 τῆς μουσικῆς βαναύσους, οὐ χαλεπὸν λῦσαι σκεψαμένους
 μέχρι τε πόσου τῶν ἔργων κοινωνητέον τοῖς πρὸς ἀρετὴν
 1341 a παιδευομένοις πολιτικὴν, καὶ ποίων μελῶν καὶ ποίων ῥυ-
 θμῶν κοινωνητέον, ἔτι δὲ ἐν ποίοις ὀργάνοις τὴν μάθησιν
 ποιητέον, καὶ γὰρ τοῦτο διαφέρειν εἰκός. ἐν τούτοις γὰρ ἡ
 λύσις ἐστὶ τῆς ἐπιτιμήσεως· οὐδὲν γὰρ κωλύει τρόπους τινὰς
 5 τῆς μουσικῆς ἀπεργάζεσθαι τὸ λεχθέν. φανερόν τοίνυν ὅτι
 δεῖ τὴν μάθησιν αὐτῆς μήτε ἐμποδίζειν πρὸς τὰς ὕστερον
 πράξεις, μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάνουσιν καὶ ἄχρηστον πρὸς
 τὰς πολεμικὰς καὶ πολιτικὰς ἀσκήσεις, πρὸς μὲν τὰς μαθή-
 σεις ἤδη, πρὸς δὲ τὰς χρήσεις ὕστερον. συμβαίνει δ' ἂν
 10 περὶ τὴν μάθησιν, εἰ μήτε τὰ πρὸς τοὺς ἀγῶνας τοὺς τεχνι-
 κοὺς συντείνοντα διαπονοῖεν, μήτε τὰ θαυμάσια καὶ περιττὰ
 τῶν ἔργων, ἃ νῦν ἐλήλυθεν εἰς τοὺς ἀγῶνας ἐκ δὲ τῶν
 ἀγώνων εἰς τὴν παιδείαν, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα μέχρι
 περ ἂν δύνωνται χαίρειν τοῖς καλοῖς μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς,
 15 καὶ μὴ μόνον τῷ κοινῷ τῆς μουσικῆς, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλ-
 λων ἔνια ζώων, ἔτι δὲ καὶ πλῆθος ἀνδραπόδων καὶ παι-
 δίων. δῆλον δὲ ἐκ τούτων καὶ ποίοις ὀργάνοις χρηστέον.
 οὔτε γὰρ αὐλοὺς εἰς παιδείαν ἀκτέον οὔτ' ἄλλο τι τεχνικὸν
 ὄργανον, οἷον κιθάραν καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν, ἀλλ'
 20 ὅσα ποιήσῃ αὐτῶν ἀκροατὰς ἀγαθοὺς ἢ τῆς μουσικῆς παι-
 δείας ἢ τῆς ἄλλης· ἔτι δὲ οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἡθικὸν ἀλλὰ

stare fermi. Se il sonaglio di Archita va bene per quell'età infantile, l'educazione è il sonaglio dei ragazzi più grandi²⁸. Da quanto si è detto risulta che la musica va insegnata anche facendo partecipare alla sua esecuzione. Non è difficile determinare quello che si addice o non si addice alle varie età e confutare chi ritiene lo studio della musica un'occupazione di basso livello. Innanzitutto, siccome per esprimere un giudizio bisogna avere esperienza diretta di una cosa, per questo si deve fare pratica di quell'arte finché si è giovani; poi, raggiunta la maturità, si può anche smettere, poiché ormai si sa discernere e apprezzare correttamente le melodie di valore, grazie allo studio fatto da giovani. Quanto all'accusa di alcuni, che la musica forma uomini volgari, non è difficile contestarla, considerando i limiti entro cui dovrà dividerne la pratica chi viene formato alla virtù politica, quali melodie e quali ritmi dovrà conoscere, e di quali strumenti dovrà valersi nello studio, perché verosimilmente questo fa differenza. Con tali argomentazioni la critica può essere confutata, anche se nulla esclude che certi tipi di musica sortiscano proprio gli effetti negativi addotti. È chiaro, quindi, che l'apprendimento della musica non deve essere di ostacolo alle azioni successive, né fare del corpo un vile strumento, inutile per l'esercizio sia della guerra sia della politica, dapprima nella fase dell'apprendimento, e in seguito nella pratica effettiva. Questo è un risultato che si potrebbe ottenere dagli studi, se non si affaticassero i ragazzi in certami di virtuosismo tecnico, in esibizioni strabilianti ed eccessive, che oggi vanno di moda negli agoni e che ormai sono passate dalle competizioni alle scuole, e se invece ci si limitasse a quelle competenze che permettono di godere delle buone melodie e dei buoni ritmi, e non solo di quel generico piacere della musica che perfino certi animali condividono, come pure la massa degli schiavi e dei fanciulli. Da ciò risulta chiaramente anche di quali strumenti ci si dovrà servire. Nell'educazione non si userà né il flauto né alcun altro strumento da professionisti – come la cetra o qualcosa di analogo –, ma piuttosto quelli che li renderanno buoni uditori tanto nell'educazione musicale quanto nelle altre forme di educazione. Inoltre, il flauto non è uno strumento connesso con il

1341 a

μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς
 χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μά-
 θησιν. προσθῶμεν δὲ ὅτι συμβέβηκεν ἐναντίον αὐτῷ πρὸς
 25 παιδείαν καὶ τὸ κωλύειν τῷ λόγῳ χρῆσθαι τὴν αὐλήσιν.
 διὸ καλῶς ἀπεδοκίμασαν αὐτοῦ οἱ πρότερον τὴν χρῆσιν ἐκ
 τῶν νέων καὶ τῶν ἐλευθέρων, καίπερ χρησάμενοι τὸ πρῶ-
 τον αὐτῷ. σχολαστικώτεροι γὰρ γιγνόμενοι διὰ τὰς εὐπορίας
 καὶ μεγαλοψυχότεροι πρὸς τὴν ἀρετὴν, ἔτι τε (καὶ) πρότερον
 30 καὶ μετὰ τὰ Μηδικὰ φρονηματισθέντες ἐκ τῶν ἔργων,
 πάσης ἥπτοντο μαθήσεως, οὐδὲν διακρίνοντες ἄλλ' ἐπι-
 ζητοῦντες. διὸ καὶ τὴν αὐλητικὴν ἥγαγον πρὸς τὰς μαθήσεις.
 καὶ γὰρ ἐν Λακεδαίμονί τις χορηγὸς αὐτὸς ἠύλησε τῷ
 χορῷ, καὶ περὶ Ἀθήνας οὕτως ἐπεχωρίασεν ὥστε σχεδὸν οἱ
 35 πολλοὶ τῶν ἐλευθέρων μετεῖχον αὐτῆς· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ
 πίνακος ὃν ἀνέθηκε Θράσιππος Ἐκφαντίδῃ χορηγήσας.
 ὕστερον δ' ἀπεδοκιμάσθη διὰ τῆς πείρας αὐτῆς, βέλτιον
 δυναμένων κρίνειν τὸ πρὸς ἀρετὴν καὶ τὸ μὴ πρὸς ἀρετὴν
 συντεῖνον· ὁμοίως δὲ καὶ πολλὰ τῶν ὀργάνων τῶν ἀρχαίων,
 40 οἷον πηκτίδες καὶ βάρβιτοι καὶ τὰ πρὸς ἡδονὴν συντείνοντα
 τοῖς ἀκούουσι τῶν χρωμένων, ἐπτάγωνα καὶ τρίγωνα καὶ
 1341 b σαμβῦκαι, καὶ πάντα τὰ δεόμενα χειρουργικῆς ἐπιστήμης.
 εὐλόγως δ' ἔχει καὶ τὸ περὶ τῶν αὐλῶν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων
 μεμυθολογημένον. φασὶ γὰρ δὴ τὴν Ἀθηναίων εὐροῦσαν ἀπο-
 βαλεῖν τοὺς αὐλοὺς. οὐ κακῶς μὲν οὖν ἔχει φάναι καὶ διὰ
 5 τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ προσώπου τοῦτο ποιῆσαι δυσχεράνασαν
 τὴν θεόν· οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον εἰκὸς ὅτι πρὸς τὴν διάνοιαν
 οὐθέν ἐστιν ἡ παιδεία τῆς αὐλήσεως, τῇ δὲ Ἀθηνᾶ τὴν
 ἐπιστήμην περιτίθεμεν καὶ τὴν τέχνην. ἐπεὶ δὲ τῶν τε ὀργά-
 νων καὶ τῆς ἐργασίας ἀποδοκιμάζομεν τὴν τεχνικὴν παιδείαν
 10 (τεχνικὴν δὲ τίθεμεν τὴν πρὸς τοὺς ἀγῶνας· ἐν ταύτῃ
 γὰρ ὁ πρᾶττων οὐ τῆς αὐτοῦ μεταχειρίζεται χάριν ἀρετῆς,
 ἀλλὰ τῆς τῶν ἀκουόντων ἡδονῆς, καὶ ταύτης φορτικῆς,
 διόπερ οὐ τῶν ἐλευθέρων κρίνομεν εἶναι τὴν ἐργασίαν, ἀλλὰ
 θητικωτέραν· καὶ βαναύσους δὴ συμβαίνει γίγνεσθαι· πο-

carattere morale, ma si usa di preferenza nei riti orgiastici, e quindi va suonato nelle occasioni in cui lo spettacolo ha come obiettivo specifico la purificazione piuttosto che l'apprendimento. Per di più, sconsiglia l'utilizzo pedagogico del flauto il fatto che impedisce l'uso della parola. È questa la ragione per cui, giustamente, gli antichi ne vietarono l'uso ai giovani e ai liberi, anche se all'inizio essi stessi lo praticavano. Però, da quando ebbero maggiore disponibilità di tempo libero, grazie al benessere, e un animo più incline alla virtù, cominciando a prendere coscienza delle proprie imprese, precedenti e successive alle guerre persiane, s'interessarono a ogni tipo di conoscenza senza distinzione, solo per il gusto della ricerca. Così introdussero nelle discipline scolastiche anche lo studio del flauto. A Sparta, infatti, un corego suonò di persona il flauto per il coro, e ad Atene l'auletica divenne a tal punto di moda da coinvolgere la maggior parte dei liberi cittadini, come appare dal quadro che dedicò Trasippo quando fu corego per Ecfantide. In seguito, dopo che si acquisì, grazie all'esperienza, un miglior criterio per valutare ciò che porta o che non porta alla virtù, l'impiego del flauto venne rifiutato, e con esso quello di molti altri strumenti di antica tradizione, come pettidi e barbiti e altri che suscitano piacere in chi li ascolta quando vengono suonati, come gli ettagoni, i triangoli, i sambici e tutti quelli che richiedono una grande abilità manuale. È pertinente quanto gli antichi raccontavano del flauto, e cioè che Atena, dopo averlo inventato, lo gettò via. Forse non sarebbe sbagliato dire che la divinità fece questo gesto di stizza perché il suonarlo le imbruttiva il volto; ma più probabilmente, considerato che attribuiamo ad Atena scienza e arte, il suo atto significa che lo studio del flauto non giova all'intelligenza. Noi però condanniamo lo studio progredito degli strumenti e del loro uso, e per studio progredito intendiamo quello finalizzato alle competizioni, perché chi si impegna in esso non opera in vista della sua virtù, bensì per il piacere del pubblico, che è un piacere triviale. Per tale ragione pensiamo che questa attività sia degna non di uomini liberi, ma di persone come i salariati, e anzi, in ragione del basso obiettivo che si prefiggono, crediamo che quanti la pratica-

15 νηρὸς γὰρ ὁ σκοπὸς πρὸς ὃν ποιοῦνται τὸ τέλος· ὁ γὰρ
 θεατὴς φορτικὸς ὢν μεταβάλλειν εἴωθε τὴν μουσικὴν, ὥστε
 καὶ τοὺς τεχνίτας τοὺς πρὸς αὐτὸν μελετῶντας αὐτοὺς τε
 ποιούς τινας ποιεῖ καὶ τὰ σώματα διὰ τὰς κινήσεις),

7. σκεπτέον ἔτι περὶ τε τὰς ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς
 20 καὶ πρὸς παιδείαν, πότερον πάσαις χρηστέον ταῖς ἁρμονίαις
 καὶ πᾶσι τοῖς ῥυθμοῖς ἢ διαιρετέον, ἔπειτα τοῖς πρὸς παι-
 δεῖαν διαπονοῦσι πότερον τὸν αὐτὸν διορισμὸν θήσομεν ἢ
 [τρίτον] δεῖ τινα ἕτερον. ἐπεὶ δὴ τὴν μὲν μουσικὴν ὀρῶμεν διὰ
 μελοποιίας καὶ ῥυθμῶν οὖσαν, τούτων δ' ἑκάτερον οὐ δεῖ λε-

25 ληθέναι τίνα δύναμιν ἔχει πρὸς παιδείαν, καὶ πότερον
 προαιρετέον μᾶλλον τὴν εὐμελῆ μουσικὴν ἢ τὴν εὐρυθμον,
 νομίσαντες οὖν πολλὰ καλῶς λέγειν περὶ τούτων τῶν τε νῦν
 μουσικῶν ἐνίους καὶ τῶν ἐκ φιλοσοφίας ὅσοι τυγχάνουσιν
 ἐμπείρως ἔχοντες τῆς περὶ τὴν μουσικὴν παιδείας, τὴν μὲν

30 καθ' ἑκάστον ἀκριβολογίαν ἀποδώσομεν ζητεῖν τοῖς βουλο-
 μένοις παρ' ἐκείνων, νῦν δὲ νομικῶς διέλωμεν, τοὺς τύπους
 μόνον εἰπόντες περὶ αὐτῶν. ἐπεὶ δὲ τὴν διαίρεσιν ἀπο-
 δεχόμεθα τῶν μελῶν ὡς διαιροῦσί τινες τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ,
 τὰ μὲν ἡθικὰ τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δ' ἐνθουσιαστικὰ τιθέντες,

35 καὶ τῶν ἁρμονιῶν τὴν φύσιν (τὴν) πρὸς ἑκάστα τούτων οἰκείαν,
 ἄλλην πρὸς ἄλλο μέρος, τιθέασι, φαμέν δ' οὐ μιᾶς ἔνεκεν
 ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν ἀλλὰ καὶ πλειόνων χά-
 ριν (καὶ γὰρ παιδείας ἔνεκεν καὶ καθάρσεως – τί δὲ λέ-
 γομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἀπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ

40 ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον – τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν
 πρὸς ἄνεσιν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν),

1342 a φανερόν ὅτι χρηστέον μὲν πάσαις ταῖς ἁρμονίαις, οὐ τὸν
 αὐτὸν δὲ τρόπον πάσαις χρηστέον, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὴν
 παιδείαν ταῖς ἡθικωτάταις, πρὸς δὲ ἀκρόασιν ἐτέρων χει-
 ρουργούντων καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς. ὁ
 5 γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχᾶς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν
 πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἥττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον,
 οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός· καὶ γὰρ ὑπὸ

no si trasformino in mestieranti. Lo spettatore, essendo una persona rozza, di solito esercita un condizionamento sulla musica, così da involgarire i musicisti che suonano per lui, e anche i loro corpi per via delle movenze cui li induce²⁹.

7³⁰. A proposito delle armonie e dei ritmi, e in vista del fine pedagogico, occorre vedere in primo luogo se si deve far uso di tutti, oppure se si deve operare una scelta; e poi, in secondo luogo, se dovremo seguire la stessa classificazione usata da quelli che lavorano seriamente sull'educazione, oppure un'altra di natura ancora diversa. Poiché risulta che la musica consta di una composizione di canto e di ritmo, non si può trascurare quale effetto abbia ciascuno dei due sull'educazione, né se sia da preferire la musica con un buon canto o con un buon ritmo³¹. Sappiamo che molto di eccellente è già stato detto, a tal proposito, sia da musicisti contemporanei sia da quanti, provenienti dalla filosofia, si sono fatti un'esperienza nell'educazione musicale: a costoro indirizziamo quelli che pretendono un approfondimento su temi specifici, mentre noi daremo disposizioni al modo delle leggi, cioè trattando solo dei punti salienti dell'argomento. Accogliamo la classificazione delle melodie in etiche, pratiche e ispirate, proposta da alcuni filosofi, e così pure la tesi che esista una natura armonica confacente a ciascuna di esse, una diversa per ciascuna melodia³². Da parte nostra, però, sosteniamo che si debba praticare la musica non in vista di un solo vantaggio, bensì di molteplici: ad esempio, con finalità pedagogiche, e per la purificazione (qui accenniamo solo in generale a cosa intendiamo con purificazione; negli scritti sulla poetica saremo più precisi) e, in terzo luogo, per lo stile di vita, il riposo e il rilassamento dalle tensioni. Ne consegue che si deve fare ricorso a tutte le armonie, ma non ogni volta alla stessa maniera. Ai fini dell'educazione si 1342 a
sfrutteranno armonie che hanno più di tutte carattere etico; invece, ai fini dell'ascolto di musiche eseguite da altri, si potrà far uso di armonie che incitano all'azione e al rapimento estatico. Quelle emozioni – come la pietà, la paura, il rapimento estatico –, che si manifestano con grande ardore in certe anime, in verità albergano in tutte: però l'intensità con cui si presentano può essere maggiore

ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ'
 ἱερῶν μελῶν ὀρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιά-
 10 ζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυ-
 χόντας καὶ καθάρσεως· ταῦτ' ὁ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν
 καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικούς καὶ τοὺς ὅλως πα-
 θητικούς, τοὺς ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων
 ἐκάστω, καὶ πᾶσι γίγνεσθαι τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι
 15 μεθ' ἡδονῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικά παρ-
 ἔχει χαρὰν ἀβλαβῇ τοῖς ἀνθρώποις· διὸ ταῖς μὲν τοιαύταις
 ἁρμονίαις καὶ τοῖς τοιούτοις μέλεσιν ἑατέον (χρῆσθαι) τοὺς τὴν
 θεατρικὴν μουσικὴν μεταχειριζομένους ἀγωνιστάς· ἐπεὶ δ' ὁ
 θεατῆς διττός, ὁ μὲν ἐλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος, ὁ δὲ
 20 φορτικός ἐκ βαναύσων καὶ θητῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συγ-
 κείμενος, ἀποδοτέον ἀγῶνας καὶ θεωρίας καὶ τοῖς τοιούτοις
 πρὸς ἀνάπαυσιν· εἰσὶ δὲ ὥσπερ αὐτῶν αἱ ψυχαὶ παρ-
 εστραμμέναι τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως – οὕτω καὶ τῶν ἁρμονιῶν
 παρεκβάσεις εἰσὶ καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρα-
 25 κεχρωσμένα, ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἐκάστοις τὸ κατὰ φύσιν
 οἰκεῖον, διόπερ ἀποδοτέον ἐξουσίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις πρὸς
 τὸν θεατὴν τὸν τοιοῦτον τοιούτῳ τινὶ χρῆσθαι τῷ γένει τῆς
 μουσικῆς. πρὸς δὲ παιδείαν, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς ἡθικοῖς τῶν
 μελῶν χρηστέον καὶ ταῖς ἁρμονίαις ταῖς τοιαύταις. τοιαύτη
 30 δ' ἡ δωριστί, καθάπερ εἵπομεν πρότερον· δέχεσθαι δὲ δεῖ
 καὶ τινὰ ἄλλην ἡμῖν δοκιμάζωσιν οἱ κοινωνοὶ τῆς ἐν φιλο-
 σοφίᾳ διατριβῆς καὶ τῆς περὶ τὴν μουσικὴν παιδείας. ὁ
 δ' ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης οὐ καλῶς τὴν φρυγιστὴ μόνην
 καταλείπει μετὰ τῆς δωριστί, καὶ ταῦτα ἀποδοκιμάσας τῶν
 1342 b ὀργάνων τὸν αὐλόν. ἔχει γὰρ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἢ
 φρυγιστὴ τῶν ἁρμονιῶν ἥνπερ αὐλὸς ἐν τοῖς ὀργάνοις·
 ἅμφω γὰρ ὀργιαστικά καὶ παθητικά· δηλοῖ δ' ἡποίησις.
 πᾶσα γὰρ βακχεία καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη κίνησις
 5 μάλιστα τῶν ὀργάνων ἐστὶν ἐν τοῖς αὐλοῖς, τῶν δ' ἁρμο-
 νιῶν ἐν τοῖς φρυγιστὴ μέλεσι λαμβάνει ταῦτα τὸ πρέπον.
 οἷον ὁ διθύραμβος ὁμολογουμένως εἶναι δοκεῖ Φρύγιον.

o minore. Ci sono alcuni che sono proclivi a farsi prendere da simili perturbamenti dell'anima, ma, dopo che si sono abbandonati a melodie estatiche, li vediamo acquietarsi per effetto delle melodie sacre, come sotto l'azione di una cura medica o di una pratica di purificazione. Le stesse esperienze necessariamente condivide chi è sensibile alla pietà, o alla paura, o in generale alle altre passioni, ma anche ogni altro uomo, nella misura in cui individualmente si lascia andare a ciascuna di esse: e in tutti avviene una qualche purificazione e un piacevole sollievo. Anche le melodie purificatrici infondono una gioia innocente negli uomini³³; e pertanto bisogna permettere (l'uso) di tali armonie e melodie a chi compete nelle gare di musica da teatro. Ma, poiché in queste il pubblico è di due tipi, uno composto di gente liberale e di buona cultura, l'altro di uomini incolti di estrazione volgare o mercenaria, o di altri simili, anche per costoro bisogna allestire concorsi e spettacoli rilassanti: perché, come la loro anima si è discostata dalla condizione naturale, così ci sono canti e armonie devianti, dai toni acuti e carichi di coloriture. Per ciascun uomo, quanto è conforme alla sua natura costituisce il suo proprio piacere; quindi bisogna concedere a chi compete dinnanzi a un tale pubblico di fare uso di una musica di questo genere³⁴. Si diceva che, nel campo dell'educazione, è meglio ricorrere a canti di carattere etico e ad armonie corrispondenti, come ad esempio la già menzionata armonia dorica. Tuttavia, se ne può accettare qualcun'altra che per noi ha sottoposto ad esame chi unisce agli studi filosofici l'esperienza nell'educazione musicale. Ha torto il Socrate della *Repubblica* a dire che, oltre all'armonia dorica, non resta che quella frigia, e questo dopo aver escluso il flauto dal novero degli strumenti musicali. Fra le armonie, infatti, quella frigia ha lo stesso effetto di rapimento estatico e di coinvolgimento emotivo che ha il flauto fra gli strumenti. Ne è prova la poesia. Infatti, tutto l'eccitamento bacchico e tutte le frenesie di tal sorta privilegiano il flauto rispetto agli altri strumenti: e fra le armonie attingono soprattutto dai canti frigi quello che più si addice loro. Così, ad esempio, è opinione concorde che il ditirambo sia di provenienza frigia. Gli esperti forniscono molti esempi di ciò, co-

καὶ τούτου πολλὰ παραδείγματα λέγουσιν οἱ περὶ τὴν σύν-
 εσιν ταύτην, ἄλλα τε καὶ ὅτι Φιλόξενος ἐγχειρήσας ἐν
 10 τῇ δωριστὶ ποιῆσαι διθύραμβον τοὺς Μυσοὺς οὐχ οἷός τ' ἦν,
 ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς ἐξέπεσεν εἰς τὴν φρυγιστὶ τὴν
 προσήκουσαν ἁρμονίαν πάλιν. περὶ δὲ τῆς δωριστὶ πάντες
 ὁμολογοῦσιν ὡς στασιμωτάτης οὔσης καὶ μάλιστα ἥθος ἐχούσης
 ἀνδρεῖον. ἔτι δὲ ἐπεὶ τὸ μέσον μὲν τῶν ὑπερβολῶν ἐπ-
 15 αῖνουμένον καὶ χρῆναι διώκειν φαμέν, ἡ δὲ δωριστὶ ταύτην ἔχει
 τὴν φύσιν πρὸς τὰς ἄλλας ἁρμονίας, φανερόν ὅτι τὰ Δώ-
 ρια μέλη πρέπει παιδεύεσθαι μᾶλλον τοῖς νεωτέροις. εἰσὶ
 δὲ δύο σκοποί, τό τε δυνατόν καὶ τὸ πρόπον· καὶ γὰρ τὰ
 δυνατὰ δεῖ μεταχειρίζεσθαι μᾶλλον καὶ τὰ πρόποντα ἐκάστους.
 20 ἔστι δὲ καὶ ταῦτα ὠρισμένα ταῖς ἡλικίαις, οἷον τοῖς
 ἀπειρηκόσι διὰ χρόνον οὐ ῥάδιον ἄδειν τὰς συντόνους ἁρμο-
 νίας, ἀλλὰ τὰς ἀνειμένας ἢ φύσις ὑποβάλλει τοῖς τηλι-
 κούτοις. διὸ καλῶς ἐπιτιμῶσι καὶ τοῦτο Σωκράτει τῶν περὶ
 τὴν μουσικὴν τινες, ὅτι τὰς ἀνειμένας ἁρμονίας ἀποδοκι-
 25 μάσειεν εἰς τὴν παιδείαν, ὡς μεθυστικὰς λαμβάνων
 αὐτάς, οὐ κατὰ τὴν τῆς μέθης δύναμιν (βακχευτικὸν γὰρ ἦ γε
 μέθη ποιεῖ μᾶλλον), ἀλλ' ἀπειρηκυίας. ὥστε καὶ πρὸς τὴν
 ἐσομένην ἡλικίαν, τὴν τῶν πρεσβυτέρων, δεῖ καὶ τῶν τοιού-
 των ἁρμονιῶν ἄπτεσθαι καὶ τῶν μελῶν τῶν τοιούτων, ἔτι
 30 δ' εἴ τίς ἐστι τοιαύτη τῶν ἁρμονιῶν ἣ πρέπει τῇ τῶν παί-
 δων ἡλικίᾳ διὰ τὸ δύνασθαι κόσμον τ' ἔχειν ἅμα καὶ
 παιδείαν, οἷον ἡ λυδιστὶ φαίνεται πεπονθῆναι μάλιστα τῶν
 ἁρμονιῶν. δῆλον (οὖν) ὅτι τούτους ὄρους τρεῖς ποιητέον εἰς τὴν
 παιδείαν, τό τε μέσον καὶ τὸ δυνατόν καὶ τὸ πρόπον.

me, fra gli altri, il fatto che Filosseno, quando cercò di comporre il ditirambo *I Misii* in armonia dorica, non ne fu capace, e dovette ripiegare di nuovo sull'armonia frigia come fosse la più adatta per natura. Per quanto concerne l'armonia dorica, è convinzione generale che abbia lo stile più solenne e il carattere più virile. Poiché noi diamo valore alla medietà fra gli estremi, e sosteniamo che proprio questa va perseguita, e che, in confronto alle altre, è l'armonia dorica a esprimere tale natura, senza dubbio è meglio insegnare ai più giovani i canti dorici³⁵. Esistono due obiettivi: quello che è possibile fare e quello che è conveniente fare; e ogni persona è senz'altro tenuta a mirare sia all'uno sia all'altro. Anche questi obiettivi sono determinati dall'età: ad esempio, per quelli che sono resi fiacchi dalla vecchiaia non è facile cantare arie dai toni acuti; la natura, però, mette a loro disposizione arie pacate. Perciò alcuni studiosi di musica non a torto rimproverano a Socrate anche questo: di aver escluso dal programma educativo le musiche pacate, prendendole per inebrianti, non perché abbiano il potere dell'ebbrezza (giacché il vino produce piuttosto un'eccitazione bacchica), bensì perché debilitano. È, quindi, anche in vista dell'età futura, quella senile, che ci si deve dedicare a queste armonie e a questi canti. Se poi c'è un'altra armonia adatta all'età dei fanciulli, perché sa unire all'azione educativa l'ordine (come sembra essere il caso, tra tutte le armonie, di quella lidia), (allora,) senza dubbio, dovremo porci questi tre traguardi nel campo dell'educazione: la medietà, il possibile e il conveniente³⁶.

COMMENTO

Avvertenze

Gli autori inglesi di questo commento hanno alternato i termini «stato» e «città» per il greco *polis* (πόλις), e se ne è rispettata la scelta; nella traduzione del testo aristotelico offerta in questo volume si è invece preferito rendere sempre *polis* con «città».

Con «paragrafo» si intende, nel presente commento, indicare la porzione di testo che è commentata in ognuna delle note, cioè che si estende tra un numero di nota e il successivo.

LIBRO V

¹ Questo libro è uno studio della patologia politica. Aristotele considera la sedizione come un male dello stato e il passare da un tipo di costituzione a un altro come fosse la sua morte. Vorrebbe comprendere le cause della sedizione e del cambiamento costituzionale, così da poter suggerire rimedi ai medici dello stato: il legislatore e il politico (1309 b 35-6).

Nel breve paragrafo d'apertura Aristotele elenca le questioni che intende affrontare nel libro V. La prima di esse occupa i quattro capitoli iniziali. Nel cap. 1 introduce i concetti principali che metterà in campo nel resto di questo libro. Di conseguenza, tale capitolo risulta la parte più ricca, dal punto di vista filosofico, del libro V.

² Le cinque questioni elencate in questo paragrafo rientrano in quattro categorie: il cambiamento, la distruzione, la trasformazione e il mantenimento delle costituzioni. La quarta e la quinta questione riguardano entrambe il mantenimento delle costituzioni; e alcuni studiosi hanno pensato che non fossero distinte, ma che la quinta fosse o un'altra formulazione, di Aristotele stesso, della quarta, oppure la nota a margine di un lettore più tardo infiltratasi nel testo. Ma Newman evidenzia che le stesse due questioni vengono poste in altri passi più o meno negli stessi termini (IV 2, 1289 b 23-6 e VI 1, 1316 b 34-5), e trova altri luoghi in cui Aristotele distingue similmente un *modo* in cui qualcosa si realizza dai *mezzi grazie ai quali* si realizza (III 18, 1288 a 39-40; VII 8, 1328 a 41-b 1; 15, 1334 b 5). Questa distinzione è ben illustrata nell'analisi che Aristotele fa della tirannide, dove distingue due modi di mantenere la tirannide – la repressione e la moderazione – dai molti espedienti di cui entrambi constano (11, 1313 a 34; 1314 a 29-32).

Le cinque questioni costituiscono, anche se non esauriscono, il programma del libro V, come mostra il seguente sommario:

- A. Introduzione (1, 1301 a 19-25).
- B. Le cause generali delle sedizioni e del cambiamento costituzionale (1, 1301 a 25 fino alla fine del cap. 4).

- C. Le cause delle sedizioni e del cambiamento costituzionale che sono specifiche di costituzioni particolari:
 - i. democrazia (cap. 5);
 - ii. oligarchia (cap. 6);
 - iii. aristocrazia e regime costituzionale (cap. 7).
- D. I mezzi con cui si preservano le costituzioni (capp. 8-9).
- E. Le monarchie:
 - i. cause della loro distruzione (cap. 10);
 - ii. mezzi con cui vengono preservate (cap. 11);
 - iii. vita breve delle tirannidi (12, 1315 b 11-39).
- F. La discussione di Platone sul cambiamento costituzionale nella *Repubblica* (12, 1316 a 1-fine).

La prima, la seconda e la quarta questione corrispondono rispettivamente ai punti B, C, e D di questo sommario, mentre la terza viene trattata di sfuggita nei capp. 5-7, e anche in altri passi del libro.

Niente nella sezione introduttiva ci prepara alla distinzione tra monarchia, il potere di uno solo – sia esso il tiranno o il re –, e i regimi costituzionali, che costituisce la caratteristica fondamentale della discussione aristotelica sulla monarchia (10, 1311 a 22-5, b 37; 12, 1315 b 40-1; ved. anche III 15, 1286 b 11-3) e un importante principio organizzativo dell'intero libro. Il libro, in effetti, si suddivide in due parti principali (ved. 10, 1310 a 39-b 3): la prima dedicata ai regimi costituzionali e la seconda alla monarchia. L'elaborata trattazione riservata alla distruzione e alla salvaguardia delle monarchie occupa un terzo dell'intero libro e quasi controbilancia l'attenzione rivolta ai quattro regimi costituzionali.

³ Aristotele comincia con un riferimento alla sintesi della sua teoria sulla giustizia distributiva presente nel libro III (9, 1280 a 7-25 e 12, 1282 b 14-23), che, a sua volta, richiama lo sviluppo più elaborato della teoria in *Eth. Nic.* V 3. La giustizia distributiva, secondo questa teoria, è un tipo di proporzione geometrica (*Eth. Nic.* V 3, 1131 b 12-3) che implica almeno due persone, A e B, e due cose, C e D (1131 a 18-20). In un'equa distribuzione, il rapporto di C con D è il medesimo di A con B:

$$C : D = A : B.$$

Nel nostro passo Aristotele chiama questa uguaglianza dei rapporti «uguaglianza proporzionale». Quando parla dell'«universale condizione del principio del giusto e dell'uguaglianza proporzionale», la congiunzione è esplicativa. Ciò che intende è che tutti concordano riguardo al giusto *nel senso dell'uguaglianza proporzionale*: in altre parole, sono tutti d'accordo riguardo al principio della giustizia distributiva (III 12, 1282 b 18-21; *Eth. Nic.* V 3, 1131 a 10-4).

Questo principio è nello stesso tempo più semplice e più complesso di quanto la formula sopra riportata suggerisca. È più semplice in quanto la sua formula richiede solo due simboli invece che quattro. Le lettere C e D scompaiono non appena si osserva che C è la cosa assegnata ad A, e D la cosa assegnata a B. La prima proporzione può essere, dunque, sostituita dalla seguente:

la cosa assegnata ad A : la cosa assegnata a B.

Il principio è più complesso in quanto, come Aristotele riconosce implicitamente, le persone non stanno in rapporto le une con le altre *per sé*, ma solamente sotto certi aspetti, come l'altezza, l'età, la ricchezza, e così via; e questo vale anche per le cose. I rapporti nella formula implicano una base di comparazione sia delle persone sia delle cose. La base di comparazione delle cose consiste nel loro valore, positivo o negativo (*Eth. Nic.* V 3, 1131 b 19-23), e quella delle persone nel loro merito, o ὀξία (*Eth. Nic.* V 3, 1131 a 24 e 26). In tal modo, la formula diventa:

il valore della cosa assegnata ad A : il valore della cosa assegnata a B
 =
 il merito della persona A : il merito della persona B.

Secondo la teoria aristotelica della giustizia distributiva, una distribuzione è equa se segue questa formula, cioè se il valore della cosa che essa assegna a una persona sta al valore della cosa che essa assegna a un'altra come il merito di una persona sta al merito di un'altra.

Le cose che vengono distribuite sono identificate semplicemente come forme di partecipazione alla costituzione (1301 a 38). L'espressione «prendere parte alla costituzione» (μετέχειν τῆς πολιτείας) compare frequentemente nella *Politica* (II 8, 1268 a 27-8; 10, 1272 a 15; III 2, 1275 b 31; IV 5, 1292 a 41; 6, 1292 b 39; 1293 a 3-4; 8, 1294 a 14; 13, 1297 b 5-6, 23-4; V 3, 1302 b 26-7; VI 6, 1320 b 26; VII 10, 1329 b 37; 13, 1332 a 33-5), e appare un'abbreviazione di «prendere parte alle funzioni pubbliche previste dalla costituzione». Le funzioni pubbliche basilari in una città greca erano quelle di membro dell'assemblea (ἐκκλησιαστής) e di giurato (δικαστής). Aristotele definisce cittadino a pieno titolo (πολίτης ἀπλῶς) quello che ha il diritto di sedere nell'assemblea o di far parte di una giuria (III 1, 1275 a 22-3, b 13-21). Dunque, per prendere parte a una costituzione bisogna almeno essere un cittadino a pieno titolo (III 2, 1275 b 31-2). Ci sono molte altre funzioni pubbliche in una città oltre a quelle di membro dell'assemblea e di giurato. Un cittadino può avere un ruolo maggiore o minore nella costituzione, a seconda di come le diverse cariche vengono distribuite.

La più ampia diffusione possibile della piena cittadinanza nella prospettiva della *Politica*, benché rifletta l'opinione generale che se ne ave-

va nel periodo classico, è ben lontana dal numero complessivo degli abitanti di una città. Eccezion fatta per un rapido sguardo allo schema della *Repubblica* di Platone in II 5, 1264 b 5-6, Aristotele non mette mai in discussione l'esclusione delle donne, dei bambini, degli stranieri e degli schiavi dagli aventi diritto a partecipare alla costituzione. I soli che possano vantare una ragionevole pretesa alla piena cittadinanza sono gli uomini liberi, laddove è considerato uomo libero un adulto maschio che non sia straniero di nascita (ved. III 2, 1275 b 22-4) e neppure schiavo. Un uomo che sia libero in questo senso e non prenda parte alla costituzione – ad esempio, un uomo povero in un'oligarchia – è, tutt'al più, un cittadino di seconda classe.

Nel precedente riassunto della sua teoria della giustizia, Aristotele dice che «vi è accordo sull'uguaglianza dei beni, ma non su quella delle persone» (III 9, 1280 a 18-9). In altre parole, gli uomini concordano sul valore o il disvalore delle cose, ma non sul merito, o ἀξία. Il loro disaccordo non è, primariamente, relativo al valore di individui particolari, ma è piuttosto un disaccordo più fondamentale sul criterio da utilizzare nel giudicare il valore degli individui. Il criterio è la libertà, la ricchezza, la nobiltà di nascita, la virtù, o qualcosa di completamente diverso? «Sono tutti d'accordo», dice Aristotele, «che una giusta distribuzione dei beni debba basarsi su un valore di qualche tipo, anche se non tutti riconoscono lo stesso genere di valore; i democratici dicono che sia la libertà, gli oligarchici la ricchezza o la nobiltà di nascita, gli aristocratici la virtù» (*Eth. Nic.* V 3, 1131 a 25-8).

Può essere utile, a questo punto, servirsi della distinzione fatta da Rawls 1971 (pp. 5-6, 9-10) tra il *concetto* di giustizia distributiva, il principio formale di distribuzione al quale ciascuno dà il proprio assenso, e le varie *concezioni* di giustizia distributiva, che sono controverse. Una *concezione* di giustizia distributiva è il *concetto* con un particolare criterio di valore incluso. La concezione democratica di giustizia distributiva, per esempio, giudica il valore di una persona in base al criterio della libertà, mentre la concezione oligarchica in base al criterio della ricchezza. Ognuno condivide lo stesso concetto di giustizia distributiva, ma non la medesima concezione.

Possiamo ora comprendere gli argomenti che Aristotele attribuisce ai difensori della democrazia e dell'oligarchia. La premessa alla base dell'argomento dei democratici è la concezione democratica di giustizia, cioè che la partecipazione alla costituzione debba essere attribuita su un principio di libertà:

il valore della carica assegnata ad A : il valore della carica assegnata a B
 =
 la libertà di A : la libertà di B.

La seconda premessa è che la libertà non si misura in gradi: cioè, se

A e B sono uomini liberi, la libertà di A è uguale alla libertà di B. Da queste due premesse segue che tutti gli uomini liberi devono partecipare in ugual grado alla costituzione. L'argomento degli oligarchici è simile. La premessa di base, la concezione oligarchica della giustizia, afferma che le cariche politiche devono essere distribuite in proporzione alla ricchezza:

il valore della carica assegnata ad A : il valore della carica assegnata a B
 =
 la ricchezza di A : la ricchezza di B.

L'altra premessa è che la ricchezza non è uniformemente distribuita tra gli uomini liberi. Ne segue che non tutti gli uomini liberi devono prendere parte allo stesso modo alla costituzione. Un uomo libero, A, che è più ricco di un altro uomo libero, B, deve prendere parte alla costituzione più di B; e B non deve prenderne affatto se non dispone di alcuna proprietà. Aristotele pensa che questi argomenti spieghino le istituzioni che sono caratteristiche della democrazia e dell'oligarchia.

Egli ritiene anche che la premessa fondamentale di ciascun argomento sia l'espressione di un criterio di valore errato. I difensori della democrazia sbagliano a pensare che gli uomini liberi siano assolutamente uguali, e i difensori dell'oligarchia sbagliano a ritenere che chi è diseguale quanto a ricchezze sia assolutamente diseguale. Per comprendere questo punto, dobbiamo innanzitutto capire cosa il filosofo intenda con ἀπλῶς, «assolutamente». La nozione è spiegata nei *Topici*: «Una cosa è nobile o il contrario di nobile in senso assoluto (ἀπλῶς) quando, senza nessuna aggiunta, si potrà dire che è nobile o il contrario di nobile. Per esempio, non si dirà che sacrificare il proprio padre sia nobile, ma che sia nobile per alcuni popoli. Non è, pertanto, nobile in senso assoluto. Ma si dirà che onorare gli dèi è nobile, senza aggiungere alcunché, perché è assolutamente nobile. Dunque, ciò che sembra essere nobile o disonorevole, o altro del genere, senza doversi aggiungere nulla, sarà qualificato tale «in senso assoluto» (II 11, 115 b 29-35). I difensori della democrazia pensano di essere assolutamente uguali perché sono uguali quanto a libertà; i difensori dell'oligarchia sono convinti di essere assolutamente diseguali perché sono diseguali quanto a ricchezza (*Pol.* III 9, 1280 a 22-5). Aristotele ritiene che entrambi sbagliano, poiché né l'uguaglianza democratica né la disuguaglianza oligarchica sono assolute. L'uguaglianza in senso democratico implica la qualifica di «quanto a libertà» e la disuguaglianza oligarchica la qualifica di «quanto a ricchezza».

Lo stesso Aristotele pensa che le sole persone assolutamente diseguali siano quelle diseguali quanto a virtù (1301 a 40-b 1). È tuttavia difficile capire perché lui stesso non stia cadendo nel medesimo errore che attribuisce ai difensori della democrazia e dell'oligarchia. Se-

condo la sua spiegazione dell'avverbio «assolutamente», due persone sono diseguali in modo assoluto, se, e solo se, possiamo veramente dire, senza aggiungere altro, che sono diseguali. Ma quando diciamo che due persone sono diseguali quanto a virtù, non diciamo che sono diseguali senza aggiungere altro: vi aggiungiamo appunto la qualifica di «quanto a virtù».

Che cosa dunque significa «assolutamente» nel presente paragrafo? Forse dobbiamo tentare una strada diversa. Aristotele a volte usa «in ogni senso» (ὅλως) come sinonimo di «assolutamente» (ἄπλως), e oppone l'essere uguali o diseguali in qualche cosa all'essere in ogni senso uguali o in ogni senso diseguali (I 301 a 31, b 37; ved. anche III 9, 1280 a 22-5). Forse, nel nostro passo, «assolutamente» significa semplicemente «sotto tutti gli aspetti rilevanti (e non sotto uno solo)». Ma nemmeno questo sembra funzionare. I fautori della democrazia non ritengono che gli uomini uguali quanto a libertà siano uguali anche quanto a ricchezza; né i difensori dell'oligarchia pensano che chi è diseguale quanto a ricchezza sia diseguale quanto a libertà. Piuttosto, i primi sono convinti che gli uomini uguali quanto a libertà siano uguali nel solo aspetto che conta, e i secondi che gli uomini diseguali quanto a ricchezza siano diseguali nel solo aspetto che conta. Aristotele la pensa in modo più sottile. Egli ritiene che la ricchezza e la libertà contino quando i livelli di partecipazione alla costituzione sono stati assegnati – ecco perché dice che la democrazia e l'oligarchia hanno un po' di giustizia (I 301 a 35-6; III 9, 1280 a 9) –, ma che non contino tanto quanto la virtù. Quando dice che i diseguali quanto a virtù sono diseguali in modo assoluto, non intende dire né che sono diseguali nel solo aspetto che conta (perché gli altri aspetti contano) né che sono diseguali in ogni aspetto rilevante (perché coloro che sono diseguali nella virtù possono essere uguali in ricchezza, libertà, nobiltà di nascita). Sembra, quindi, che nel nostro paragrafo l'avverbio «assolutamente» non possa significare «in tutti gli aspetti rilevanti».

È meglio tornare alla definizione di ἄπλως («assolutamente») che si trova nei *Topici* e porsi la seguente domanda: in base a questa definizione, come possono i diseguali nella virtù essere diseguali in modo assoluto? La risposta sembra essere che Aristotele considerava certe aggiunte, come «per natura» (κατὰ φύσιν) e «in verità» (κατ' ἀλήθειαν), ridondanti (riguardo a «per natura», ved. *Anal. Post.* I 2, 71 b 33-72 a 4; *Phys.* I 1, 184 a 16-8; *Met.* Δ 1018 b 11; *Eth. Nic.* VII 12, 1153 a 5-6; per «in verità», ved. III 4, 1113 a 23-4). Dire che qualcosa ha una data proprietà «per natura» o «in verità» non significa affermare che essa ha tale proprietà sotto un particolare aspetto, ma, piuttosto, che ce l'ha in modo assoluto. Pertanto Aristotele, in linea con la sua definizione di «in modo assoluto», potrà dire che i diseguali quanto a virtù sono diseguali in modo assoluto se riuscirà in qualche modo a identi-

ficare l'ineguaglianza rispetto alla virtù con l'ineguaglianza «per natura» o «in verità» (cioè la vera ineguaglianza): e questo è precisamente ciò che cerca di fare. Egli tenta di giustificare il criterio aristocratico di valore naturale, dimostrando che è il criterio a cui si dovrebbe ricorrere in una città che è in una condizione naturale (per dettagli, ved. Keyt 1991b, pp. 238-78). Nei libri V e VI, tacitamente, dà per riuscito questo tentativo.

Aristotele deve ritenere che esista un corretto criterio di valore. In caso contrario, una concezione di giustizia sarà buona quanto un'altra, ed egli finirà nel relativismo protagoreo, per il quale «tutte le cose che appaiano giuste e nobili a ciascuna città saranno tali per quest'ultima finché si attiene ad esse» (Platone, *Theaet.* 167 c 4-5). Se Aristotele vuole sfuggire al suo vecchio nemico (ved. *Met.* Γ 3-6), non può accontentarsi dell'idea meramente analitica che ci sono differenti concezioni di giustizia, corrispondenti a differenti criteri di valore, come la ricchezza, la libertà e la virtù. Per assumere che ci sia vero e falso tra le concezioni della giustizia distributiva, deve ritenere che uno di questi criteri o qualche combinazione tra questi sia il criterio vero o corretto, e che gli altri siano falsi. Il criterio che difende è qualche volta la virtù da sola (III 9, 1281 a 4-8), qualche volta la virtù sostenuta dalla ricchezza (*ἀρετὴ κεχορηγημένη*) (IV 2, 1289 a 31-3; VII 1, 1323 b 41-1324 a 1).

⁴ Democrazia e oligarchia. Il termine greco per democrazia, *δημοκρατία*, significa, letteralmente, «governo del popolo»; e quello per oligarchia, *ὀλιγαρχία*, «governo di pochi». Chi costituisce il popolo e i pochi in una città greca? Il popolo consiste nei suoi contadini, pastori, commercianti (mercanti e bottegai), artigiani, operai, braccianti, marinai (IV 3, 1289 b 32-3; 4, 1291 b 18-28; VI 1, 1317 a 24-6; 4, 1318 b 9-11; 1319 a 19-28; 7, 1321 a 5-6). In linea generale, si tratta di tutti gli abitanti maschi, eccetto gli schiavi e gli stranieri, che devono lavorare per vivere. Al di sopra del popolo stanno i pochi, gli uomini che godono di ricchezze e privilegi, e che prendono il nome di «notabili», *οἱ γνῶριμοι* (IV 4, 1298 b 20-1; V 4, 1304 a 25-7; 30, 6; 1305 b 16-7; 1307 a 29-33; 10, 1310 b 12-4; 11, 1313 b 18). La condizione di notevole, nel senso più ampio del termine, richiede ricchezza, nobiltà di nascita, virtù, educazione (IV 3, 1289 b 33-1290 a 2; 4, 1291 b 28-30).

Sia l'oligarchia sia la democrazia sono costituzioni sbagliate e devianti, in cui i governanti ricercano il proprio vantaggio, piuttosto che quello comune (III 1, 1275 b 1-3; 6, 1279 a 17-21; 7, 1279 b 4-6). Nella *Politica* esse sono distinte in quattro modi diversi, corrispondenti ai quattro diversi modi in cui si oppongono i notabili e il popolo: (1) l'oligarchia è il governo di pochi; la democrazia, dei molti (III 6, 1278 b 12-3; 8, 1279 b 21-2 e 24-5; III 7; VII 9, 1328 b 32-3); (2) l'oligarchia è il governo dei ricchi; la democrazia, dei poveri (III 7, 1279 b 7-9; 8,

1279 b 39-1280 a 5; IV 4, 1291 b 7-13); (3) l'oligarchia è il governo di coloro che possiedono proprietà; la democrazia, di coloro che sono liberi (1301 a 28-33; ved. anche III 8, 1279 b 17-9; IV 4, 1290 b 1-3; 8, 1294 a 11; VI 2, 1317 a 40-1); (4) l'oligarchia si definisce per la nobiltà di nascita, la ricchezza, l'educazione; la democrazia per le umili origini, la povertà, la mancanza di educazione (VI 2, 1317 b 38-41).

Queste differenti definizioni delle due costituzioni non sono equivalenti quanto a estensione. Una città che, secondo una definizione, è una democrazia può essere un'oligarchia secondo un'altra – per esempio, se i suoi governanti sono una ricca maggioranza o una povera minoranza (III 8 e IV 4, 1290 a 30-b 7). Benché Aristotele stesso accenti questo punto, non tenta di attenersi a una definizione di ciascuna costituzione in tutta la *Politica*, ma usa qualunque definizione si adatti al suo scopo per la questione che di volta in volta sta esaminando.

⁵ Aristotele dice che la democrazia e l'oligarchia hanno in sé un po' di giustizia, perché i loro criteri di valore, a differenza (per esempio) dell'altezza o della forza atletica, sono perlomeno elementi che rientrano nella composizione di una città (III 12, 1283 a 9-19). Una città deve avere sia uomini ricchi sia uomini liberi: «non è pensabile una città fatta esclusivamente di poveri o anche di schiavi» (1283 a 18-9). Una corretta teoria di giustizia distributiva – così pensa Aristotele – dovrà distinguere tre tipi di attributi personali: (1) quelli che sono irrilevanti per le cariche politiche (per es. la forza atletica, l'altezza), (2) quelli che sono rilevanti ma non fondamentali (per es. libertà, ricchezza) e (3) quelli che sono fondamentali (per es. la virtù).

⁶ Quando la partecipazione al potere politico dei difensori della democrazia e dell'oligarchia non soddisfa la loro errata concezione della giustizia, essi mettono in atto una sedizione, o *στάσις*. *Στάσις* è il termine greco che indica la guerra civile in opposizione a *πόλεμος*, che designa la guerra combattuta contro stranieri. Afferma Platone nella *Repubblica*: «A mio giudizio, il fatto che esistano i due nomi di sedizione e di guerra comporta che esistano anche due realtà diverse, le quali fanno riferimento a due differenti tipi di discordia: l'una coinvolge consanguinei e concittadini, l'altra gente straniera e di altri paesi. Dunque, quando il conflitto è in casa si chiama sedizione (*στάσις*), quando riguarda gente forestiera si chiama guerra (*πόλεμος*)» (V 470 b 4-9). Nelle *Leggi*, Platone usa *πόλεμος* come termine generico per «guerra», e definisce *στάσις* una delle sue specie, vale a dire il tipo distinto da *πόλεμος*, la guerra contro estranei e stranieri (I 629 d 1-5). Ma questo uso di *πόλεμος* come genere è inusuale nella lingua greca. *Πόλεμος* e *στάσις* vengono solitamente considerati specie coordinate piuttosto che genere e specie.

La στάσις era la rovina della vita politica greca e veniva a ragione considerata peggiore della guerra vera e propria. Dopo aver distinto i due tipi di guerra nelle *Leggi*, Platone definisce la guerra civile, o στάσις, «la più crudele di tutte le guerre» (I 629 d 2), richiamando un precedente giudizio di Erodoto, il quale sottolinea che «un contrasto interno è tanto peggiore di una guerra condotta con sentimenti unanimi quanto la guerra è peggiore della pace» (VIII 3, 1). La famosa descrizione fatta da Tuciddide della στάσις che scoppiò a Corcira durante la guerra del Peloponneso fa vedere con chiarezza la sua brutalità (III 69-85).

All'interno di una comunità politica, la στάσις è l'opposto dell'ὁμόνοια, l'identità d'idee o concordia, che Aristotele identifica con l'amicizia politica (*Eth. Nic.* IX 6, 1167 b 2-3). Secondo Aristotele, «si dice che le città sono in uno stato di concordia quando i cittadini hanno le stesse idee sui loro interessi, fanno le stesse scelte e mettono in pratica quello che hanno deciso insieme» (*Eth. Nic.* IX 6, 1167 a 26-8), mentre, quando ognuna delle due parti vuole il potere per sé, sorge la sedizione (*Eth. Nic.* IX 6, 1167 a 32-4). Platone traccia la medesima distinzione tra στάσις e ὁμόνοια nella *Repubblica* (I 351 d 4-6).

⁷ Nella *Retorica*, Aristotele distingue l'essere nobilmente educati (γενναῖος) dall'essere di nobile origine (εὐγενής): «Essere di nobile origine si riferisce alla virtù della propria famiglia; essere nobilmente educati si riferisce all'essere di buona famiglia e non distaccarsi dalla sua virtuosa natura, cosa che di solito non è la norma tra quelli di nobile origine, molti dei quali sono senza valore» (II 15, 1390 b 22-4). Traccia la medesima distinzione nella *Storia degli animali*: «Essere di nobile origine significa provenire da una nobile famiglia; essere nobilmente educati significa provenire da una nobile famiglia e non distaccarsi dalla sua virtuosa natura» (I 1, 488 b 18-20). D'altra parte, però, nella *Politica*, εὐγενής e γενναῖος vengono usati in modo interscambiabile. Il secondo compare solo due volte (III 13, 1283 a 35; IV 12, 1296 b 22), e in entrambi i luoghi sembra essere non più che una variante stilistica di εὐγενής.

Aristotele definisce tre volte l'εὐγένεια nella *Politica*. Una definizione – «la nobiltà è la virtù di una stirpe» (III 13, 1283 a 37) – ripete la definizione di εὐγενής della *Retorica*. La definizione offerta dal nostro passo – «hanno fama di essere nobili quelli che possiedono la virtù e la ricchezza dei loro progenitori» – a dispetto di numerose traduzioni fuorvianti, corrisponde alla definizione di γενναῖος della *Retorica*. Si tratta del senso forte di εὐγενής. La terza – «la nobiltà si riduce a un patrimonio di lunga data unito alla virtù» (IV 8, 1294 a 21-2) – può essere ritenuta come espressione o del senso debole o del senso forte di εὐγένεια.

L'argomento del passo in questione, secondo cui quelli di nobile

nascita sono più degni di cariche rispetto a quelli di bassa estrazione, sembra anch'esso implicare il senso forte del termine: questo perché essere progenie, ma senza alcun personale valore, di ricchi e virtuosi non sembrerebbe giustificare nessun diritto ai pubblici uffici. Nondimeno, il passo resta ambiguo. Si dice, infatti, che chi gode di una superiorità dovuta alla famiglia di appartenenza ha diritto a una maggiore partecipazione alle cariche pubbliche; ciò suggerisce l'idea che costoro si distinguano dagli altri che vi aspirano nel discendere da persone ricche e virtuose, piuttosto che nel possedere ricchezza e virtù. Forse, qui l'ambiguità tra un senso forte e uno debole di «nobile nascita» è di quelle che coloro i quali basano la loro pretesa sulla famiglia di appartenenza desiderano tener viva.

⁸ Aristotele distingue due tipi di mutamento costituzionale (μεταβολή): sostituzione e modificazione. Questi due tipi di mutamento costituzionale sembrano essere esemplati sui due tipi di mutamento che distingue nella *Fisica*: (1) generazione e corruzione (γένεσις e φθορά) e (2) alterazione (κλήσις) (*Phys.* V 1, 224 b 35-225 a 20). Il primo è mutamento della sostanza; ad esempio Socrate viene ad essere al concepimento e cessa di esistere alla morte. Il secondo è mutamento di una sostanza; ad esempio Socrate cammina verso il mercato, diventa calvo, o ingrassa. La differenza tra i due tipi di cambiamento è che l'uno distrugge l'identità, l'altro no.

L'analisi svolta nella *Politica* applica alle città, allo stesso modo che alle piante e agli animali, le ordinarie categorie aristoteliche di sostanza. È opinione di Aristotele che una città sia una quasi sostanza. Esiste per natura (I 2, 1252 b 30; 1253 a 2 e 25; VII 8, 1328 a 21-2) ed è un composto di forma e materia. La sua materia (ύλη) è la popolazione, specialmente la popolazione dei suoi cittadini, e il suo territorio (VII 4, 1325 b 37-1326 a 8); la sua forma è la costituzione (III 3, 1276 b 1-4). Dal momento che l'identità di un composto, e di un composto naturale in particolare, è costituita dalla sua forma piuttosto che dalla sua materia, ne segue che una città cessa di esistere e ne nasce una differente quando una costituzione viene sostituita da un'altra (III 3, 1276 a 17-b 13; Irwin 1988, pp. 254-5). Una città conserva invece la sua identità quando la sua costituzione viene semplicemente modificata (ved. Polansky, pp. 324-5).

In alcune traduzioni della *Politica*, μεταβολή viene reso con «rivoluzione». Ma questo è fuorviante per almeno due ragioni. Innanzitutto, la parola «rivoluzione» di solito si riferisce a un completo rovesciamento di un sistema di governo e non semplicemente alla modificazione di un sistema esistente; ma Aristotele considera esplicitamente la modificazione di una costituzione, al pari della sostituzione di una costituzione con un'altra, come una μεταβολή. In secondo luogo, le traduzioni

ni della *Fisica* universalmente rendono μεταβολή con «mutamento»; dunque, tradurlo con «rivoluzione» nella *Politica* occulta una connessione tra due parti della filosofia di Aristotele e rende la *Politica* più autonoma di quanto sia realmente.

Aristotele distingue tre tipi di cambiamento costituzionale. Una rivolta che aspiri a qualcosa di meno di un completo rovesciamento di una costituzione stabilita può volere: (a) sostituire coloro che occupano, al momento, le cariche con i propri membri; (b) moderare o radicalizzare la costituzione esistente; (c) modificare una parte della costituzione.

Le rivolte, non esclusivamente, ma «parlando in generale», nascono da dispute sull'uguaglianza e la disuguaglianza. Altre origini e fonti di rivolte sono elencate nel cap. 2.

⁹ Il regime costituzionale (πολιτεία, *politia*), nel quale i governanti sono molti, e l'aristocrazia, nella quale sono pochi, sono le «costituzioni rette» dalle quali, rispettivamente, la democrazia e l'oligarchia deviano (III 7). Una costituzione retta è quella sotto la quale i governanti di una città ricercano il vantaggio comune piuttosto che il proprio (III 6, 1279 a 17-21). Essi non faranno ciò senza avere almeno qualcuna delle virtù morali. Per questa ragione, una costituzione retta deve avere un criterio di valore etico piuttosto che economico o giuridico come la ricchezza o la libertà. L'aristocrazia, comunque, segue un criterio più elevato del regime costituzionale. La piena virtù è il suo criterio, mentre la virtù militare, che è solo una parte della piena virtù, è il criterio del regime costituzionale (III 7, 1279 a 37-b 4). Che in un regime costituzionale il requisito sia di livello più basso si spiega con il fatto che sono di meno gli uomini di completa virtù (III 7, 1279 a 39-b 2). La virtù militare sembra essere la stessa cosa del coraggio (ved. II 9, 1271 b 2-3 insieme a Platone, *Leg.* II 666 e 1-667 a 5; *Eth. Nic.* III 6).

Nonostante quella appena fornita sia la descrizione di base di regime costituzionale e aristocrazia per Aristotele, essa non spiega il riferimento a regime costituzionale e aristocrazia nel passo che abbiamo di fronte. Si consideri l'aristocrazia. Aristotele parla di un'oligarchia consolidata sostituita da un'aristocrazia e di un'aristocrazia consolidata sostituita da un'oligarchia. Ma sulla base del severo criterio di Aristotele non vi erano aristocrazie nella Grecia classica (o in qualunque altro posto, del resto). Infatti, gli uomini di completa virtù sono rari. Allora, a che tipo di aristocrazia si sta riferendo?

La parola greca per aristocrazia, ἀριστοκρατία, significa «governo dei migliori (οἱ ἄριστοι)». Aristotele suggerisce, piuttosto fantasiosamente, che possa anche significare che i governanti sotto una simile costituzione mirino al meglio (τὸ ἄριστον: III 7, 1279 a 35-7). Chi sono gli uomini migliori in una città? Per Aristotele, si tratta degli uomini di piena virtù; per il greco ordinario, come ci dice Aristotele di sé

stesso, sarebbero gli uomini che possiedono ricchezza, buona nascita, e educazione (IV 8, 1293 b 37-42; 1294 a 17-9; ved. anche II 6, 1266 a 20-1 e V 1, 1301 b 40). Ma, se questi ultimi sono gli uomini migliori nelle città reali, sarà necessario distinguere le aristocrazie di ricchezza e nascita della storia greca dalle idealizzate aristocrazie di virtù della definizione di Aristotele. Può essere solo a un'aristocrazia nel senso locale del termine che Aristotele si riferisce quando parla di un'aristocrazia consolidata che diventa un'oligarchia.

Una distinzione simile deve essere fatta all'interno del concetto di regime costituzionale. È Aristotele stesso che traccia questa distinzione. Dopo aver caratterizzato il regime costituzionale come una costituzione basata sulla virtù militare (III 7, 1279 a 37-b 2), aggiunge immediatamente: «Perciò è la parte militare quella assolutamente predominante in questa costituzione a cui accedono i possessori delle armi» (1279 b 2-4; ved. anche II 6, 1265 b 28-9 e IV 13, 1297 b 1-2). Ma possedere virtù militare – essere coraggiosi – e possedere armi pesanti non definisce lo stesso gruppo di individui. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele cita alcuni stratagemmi di cui si servivano i comandanti per compensare la mancanza di vero coraggio tra le loro truppe (III 8, 1116 a 29-b 3). Di conseguenza, abbiamo distinte definizioni di regime costituzionale: una definisce un regime costituzionale dei coraggiosi e l'altra un regime costituzionale degli opliti. Quando Aristotele dice che gli uomini insorgono allo scopo di introdurre un regime costituzionale al posto di una democrazia, si sta presumibilmente riferendo a un regime costituzionale degli opliti.

Aristotele usa la stessa parola, *πολιτεία*, per indicare sia una costituzione in generale sia un regime costituzionale: quindi sia per il genere sia per una specie del genere (III 7, 1279 a 37-9). Ciò presenta al traduttore un problema. *Πολιτεία* deve essere sempre reso con la stessa parola o no? La maggior parte dei traduttori, ma non tutti, predilige un compromesso tra precisione e chiarezza, e usa la traslitterazione *politia* quando *πολιτεία*, stando da solo, significa la specie; traduce invece con «costituzione» tutte le altre volte. Lo svantaggio di questo compromesso è che Aristotele ha il suo modo di indicare la specie: utilizza la locuzione «la così detta costituzione» (*ἡ καλουμένη πολιτεία*), il cui significato verrebbe perso se *πολιτεία* non fosse sempre reso con «costituzione». Per l'espressione *ἡ καλουμένη πολιτεία* ved. IV 3, 1290 a 17-8; 7, 1293 b 9 e 20; 9, 1294 a 31; II, 1295 a 33-4; V 6, 1306 b 6-7; VI 6, 1320 b 22.

¹⁰ Il potere sovrano e l'eforato erano due delle quattro parti della costituzione spartana. Le altre due erano il Consiglio degli anziani (*γερονσία*) e l'assemblea (*ἐκκλησία*). Aristotele discute a lungo della costituzione spartana nel cap. 9 del libro II e torna sull'argomento in IV 7, 1293 b

14-9; 9, 1294 b 13-40, e VII 14, 1333 b 5-1334 a 10. Gli Spartani ebbero la fortuna (o la disgrazia) di avere due re provenienti da due diverse case reali, quella degli Agiadi e quella degli Euripontidi. La funzione principale dei due re era di comandare l'esercito (III 14, 1285 b 26-8), anche se, per mantenere l'unità del comando, solo un re alla volta poteva scendere in campo. L'eforato, la parte dominante della costituzione spartana, era composto di cinque efori, eletti annualmente dall'assemblea. Aristotele considerava l'eforato come un elemento democratico della costituzione, perché la carica di eforo era aperta a qualunque membro dell'assemblea. Il Consiglio degli anziani, così chiamato perché solo i cittadini con più di sessant'anni potevano farne parte, consisteva di ventotto anziani più, come membri d'ufficio, i due re. Una volta eletti dall'assemblea, gli anziani restavano in carica a vita. La principale funzione del Consiglio degli anziani era preparare provvedimenti da sottoporre all'assemblea. Questa comprendeva tutti gli Spartani maschi superiori ai trent'anni di età che godevano di buona reputazione. Oltre a eleggere gli anziani e gli efori, votava proposte di leggi e decideva sulle questioni riguardanti la guerra e la pace.

Su Lisandro, ved. la nota 101.

Nella storia spartana ci sono due uomini famosi chiamati Pausania, uno dei quali (seguendo l'usanza greca di dare i nomi) era il nonno dell'altro. Il Pausania più anziano, un membro della casa reale degli Agiadi, guidò l'esercito greco alla sua grande vittoria sui Persiani a Platea nel 479 a.C. Il Pausania più giovane, un re agiade, condusse l'assedio spartano di Atene nel 405 a.C. Aristotele si riferisce a un Pausania in altri due luoghi della *Politica*. In VII 14, 1333 b 34 (come nel presente passo) viene identificato come «il re»; in V 7, 1307 a 4-5 viene contraddistinto come l'uomo che «era generale durante le guerre persiane». È oggetto di controversia se tutti e tre si riferiscano allo stesso uomo (ved. il commento di Newman 1887-1902 a 1333 b 34). Ma, dal momento che il Pausania più anziano non era realmente un re, riferirsi a lui solo richiederebbe una buona dose di inesattezza da parte di Aristotele.

¹¹ Epidamno (poi Dyrrachium per i Romani; la moderna Durazzo) era colonia di una colonia. Venne fondata intorno al 627 a.C. da Corcira che, a sua volta, era una colonia di Corinto. Dalla metà del V secolo a.C. Epidamno fu lacerata dalla guerra civile, che finì per coinvolgere Corcira e Corinto e metterle l'una contro l'altra (Tucidide, I 24-30). Questo conflitto tra Corcira e Corinto, a sua volta, fu una delle cause prossime della guerra del Peloponneso.

Per come la descrive Aristotele, la costituzione di Epidamno, prima che fosse modificata, aveva tre elementi principali: un'assemblea di tutti i cittadini di pieno diritto, un organo di capitribù e, al vertice,

un unico funzionario supremo. Quest'ultimo è stato prima menzionato in un capitolo sul potere sovrano, dove si dice che molte città conferiscono «la responsabilità del governo a una sola persona: una carica del genere si trova a Epidamno» (III 16, 1287 a 6-7). Il punto essenziale di questa osservazione è di contrapporre l'amministrazione interna di una città governata da un singolo a un generalato permanente. La costituzione venne modificata, in parte, sostituendo l'organo dei capitribù con un Consiglio. In confronto a un organo di capitribù, un Consiglio, essendo più grande, è un'istituzione democratica (IV 15, 1299 b 32-6; ved. anche VI 2, 1317 b 30-1 e 8, 1323 a 9), secondo il principio che l'oligarchia è il governo di pochi, la democrazia di molti (ved. la nota 4). Possiamo, dunque, affermare che Aristotele intende qui offrire l'esempio di un'oligarchia che viene modificata in senso democratico.

È l'esempio di una modificazione piuttosto che di un cambiamento di costituzione, dal momento che la costituzione conserva due caratteristiche oligarchiche. Innanzitutto, solo i detentori di cariche devono partecipare all'assemblea quando vengono eletti i funzionari. Si tratta di una caratteristica oligarchica, dal momento che offre ai potenti una enorme voce in capitolo nella selezione dei loro successori (cfr. IV 9, 1294 a 37-9; 13, 1297 a 17-9 e 21-4; 14, 1298 b 16-8). Il singolo funzionario supremo è la seconda caratteristica oligarchica, dal momento che così si concentra il potere nel più piccolo numero possibile di mani.

Quando venne attuato questo cambiamento? Aristotele non lo dice, anche se il suo uso del presente – «è ancora obbligatorio» (1301 b 23-4) – fa pensare che al tempo del filosofo ancora esistesse a Epidamno qualcosa che assomigliava alla costituzione modificata. Può darsi che la costituzione fosse stata sottoposta a ulteriori modifiche, oltre alla sostituzione dell'organo di capitribù, mentre Aristotele scriveva la *Politica*, perché egli nel descrivere la seconda caratteristica oligarchica passa dal presente al passato. In 1287 a 7 si dice che a Epidamno c'è un solo funzionario supremo, mentre in 1301 b 26 la stessa cosa è espressa con un «c'era» (ved. il commento di Newman 1887-1902 a 1301 b 25).

¹² Questa sezione sull'uguaglianza e la disuguaglianza, che va da 1301 b 26 a 1302 a 8, segue strettamente Platone, *Leg.* VI 756 e 8-758 a 2. Ma ved. anche Isocrate, *Areopag.* 21.

È difficile dare un senso, nella forma in cui si presenta, al periodo: «Dappertutto ... l'uguaglianza». Posto che la giustizia distributiva è un'uguaglianza di due proporzioni, l'affermazione iniziale che la rivolta è dovuta alla disuguaglianza e quella finale che gli uomini insorgono per cercare di raggiungere l'uguaglianza significano semplicemente che l'ingiustizia spinge gli uomini a ribellarsi per perseguire la giustizia (ved. anche III 9, 1280 a 11; 12, 1282 b 18, e *Eth. Nic.* V 1, 1129 a 34-b 1).

Fin qui è chiaro. Ma perché è la disuguaglianza a dare origine a un'insurrezione limitata a diseguali che non beneficiano della partecipazione diseguale che la loro concezione di giustizia impone? Vi è disuguaglianza anche quando degli uguali beneficiano di partecipazione diseguale (*Eth. Nic.* V 3, 1131 a 22-4; ved. anche *Pol.* VII 3, 1325 b 8-9). Come Aristotele sottolinea per inciso, una monarchia permanente instaurata tra uguali è proprio una forma di tale disuguaglianza. Ciò induce a sospettare che qualche parola sia caduta. Il periodo avrebbe maggior senso se immediatamente prima dell'osservazione parentetica ci fosse una frase come: «o uguali ricevono cose diseguali».

Un re permanente si distingue da uno temporaneo, quale era il funzionario ad Atene chiamato «re» (βασιλεύς), che svolgeva alcune funzioni religiose e giudiziarie e veniva nominato a sorte per un solo anno (ved. VI 8, 1322 b 26-9). L'osservazione parentetica di Aristotele implica che la monarchia permanente sia solo tra diseguali. Per comprendere perché, abbiamo bisogno di vedere come la sua teoria della giustizia distributiva si applichi alla monarchia.

La monarchia è il governo di un solo uomo che guarda al vantaggio comune (III 7, 1279 a 33-4); si tratta della retta costituzione, rispetto alla quale la tirannide è deviante (III 7, 1279 b 4-5). Come costituzione retta, ha un criterio di valore etico, ma più elevato sia dell'aristocrazia sia del regime costituzionale. Viene da chiedersi come ci possa essere un criterio più alto della completa virtù della vera aristocrazia. Aristotele sostiene che, come c'è uno stato del carattere peggiore del vizio, così ce n'è un altro che è migliore della virtù (*Eth. Nic.* VII 1, 1145 a 15-27). La brutalità è peggio del vizio; la virtù eroica è superiore alla virtù. Così, le tre costituzioni rette rappresentano tre gradini sempre più elevati di una gerarchia etica:

Virtù eroica	Monarchia
Virtù completa	Aristocrazia
Virtù militare	Regime costituzionale.

Se un uomo che è «come un dio fra gli uomini» (III 13, 1284 a 10-1) deve fare la sua comparsa, Aristotele pensa sia giusto che sia lui il re e governi allo stesso modo in cui si ritiene che gli dèi governino gli uomini, cioè senza condivisione di poteri (I 12, 1259 b 10-7; III 13, 1284 a 3-17 e b 25-34; 17, 1288 a 15-29; VII 14, 1332 b 16-23; *Eth. Nic.* VIII 10, 1160 b 3-7). Per la vera, o aristocratica, concezione della giustizia distributiva:

il valore della carica assegnata ad A : il valore della carica assegnata a B
 =
 la virtù di A : la virtù di B.

Supponiamo, ora, che la virtù di A stia alla virtù di chiunque altro come la virtù di un dio stia alla virtù di un essere umano – sia cioè incommensurabilmente superiore. Ne segue che il valore della carica assegnata ad A debba essere incommensurabilmente superiore al valore della carica assegnata a chiunque altro. A deve avere tutto il potere, e ogni altra persona (B) nessuno.

L'argomento in base al quale una monarchia tra uguali è diseguale è l'opposto. Supponiamo che la virtù di un re (A) sia uguale alla virtù di ogni altro uomo libero (B). Dal momento che A è un re, il valore della carica assegnata ad A è maggiore del valore della carica assegnata a chiunque altro. Quindi:

$$\begin{array}{l} \text{il valore della carica assegnata ad A} : \text{il valore della carica assegnata a B} \\ = \\ \text{la virtù di A} : \text{la virtù di B.} \end{array}$$

Dunque, la monarchia di A è diseguale.

C'è una mancanza di chiarezza alla base della nozione che la virtù di una persona sia una data frazione (o un multiplo) di quella di una seconda persona. Una persona può essere più virtuosa di un'altra; talvolta, è anche possibile classificare un certo numero di persone in base alla loro virtù o alla mancanza di essa – non ci sono molti dubbi sull'ordine in cui Platone avrebbe classificato Socrate, Pericle e Crizia – ma non è chiaro che senso abbia dire che una persona sia x volte più virtuosa di un'altra. La virtù si differenzia dalla ricchezza sotto questo rispetto: una persona può essere due volte più ricca di un'altra, ma non due volte più virtuosa.

¹³ L'uguaglianza in base al valore, o uguaglianza proporzionale (1301 a 27), è un'identità di proporzioni. Per esempio: $4/2 = 2/1$. L'uguaglianza numerica è identità in grandezza e numero. Per esempio: $3-2 = 2-1$. Aristotele avrebbe potuto dare un esempio ancora più semplice di uguaglianza numerica. Per esempio: $1 = 1$. Ma egli vuole che i suoi due esempi siano più simili possibile. E, inoltre, le affermazioni di identità vengono di solito usate per asserire l'identità di una cosa descritta in un modo rispetto alla stessa cosa descritta in un altro. Per entrambe le ragioni, $3-2 = 2-1$ è un esempio migliore da usare rispetto a $1 = 1$.

¹⁴ Aristotele torna al contrasto, accennato precedentemente in questo capitolo (1301 a 25-35) tra liberi e ricchi sul valore personale, e spiega come la democrazia e l'oligarchia siano in Grecia più diffuse dell'aristocrazia per il fatto che i liberi e i ricchi nelle singole città superano largamente il numero dei nati da buona famiglia e dei buoni. Il presupposto inespresso di questo argomento è che gli uomini tendono a

favorire una concezione di giustizia che li avvantaggi nella distribuzione delle cariche politiche.

¹⁵ Quando Aristotele dice che è un male per una costituzione essere organizzata interamente secondo l'una o l'altra specie di uguaglianza, presuppone che l'oligarchia sia organizzata secondo l'uguaglianza proporzionale e la democrazia secondo l'uguaglianza numerica. Nel libro VI la giustizia democratica e l'uguaglianza numerica vengono esplicitamente messe in relazione (2, 1317 b 3-4; 1318 a 3-6). Questa connessione è sia strana in sé stessa sia contraria a ciò che Aristotele ha detto prima (1301 a 25-35; 1301 b 35-40). Questo lascia perplessi, perché la concezione democratica di giustizia è una specificazione del concetto di giustizia distributiva, che a sua volta è un esempio di uguaglianza proporzionale. Perché allora Aristotele associa la giustizia democratica con l'uguaglianza numerica?

La risposta sembra essere che Aristotele fonde la *concezione* democratica di giustizia con l'*argomento* democratico a favore della distribuzione egualitaria delle cariche politiche. L'argomento democratico, si ricorderà, ha due premesse: la concezione democratica di giustizia e la nozione che la libertà di un uomo è uguale alla libertà di qualunque altro. Queste due premesse implicano che il valore della carica assegnata a un uomo libero debba essere pari al valore della carica assegnata a qualunque altro uomo libero: implicano cioè un'uguaglianza numerica. Quindi, posta la premessa che la libertà di un uomo è uguale alla libertà di qualunque altro, la concezione democratica di giustizia si riduce all'uguaglianza numerica. Per lo stesso motivo, in ogni città in cui tutti gli uomini ricchi sono parimenti ricchi, la concezione oligarchica di giustizia si riduce a un'uguaglianza numerica. C'è comunque un'importante differenza tra i due casi: se è *necessario* che tutti gli uomini liberi in una città siano ugualmente liberi, non è necessario che tutti i ricchi siano ugualmente ricchi. E le premesse che esprimono verità necessarie sono normalmente eliminate come ridondanti, dal momento che la loro soppressione non nuoce alla validità di un argomento.

Nessuna costituzione, basata su uno dei due tipi di uguaglianza con esclusione dell'altro, è destinata a durare. Come il contesto chiarisce, Aristotele fa qui riferimento alla democrazia e all'oligarchia. La questione viene elaborata nel cap. 9 (1309 b 18-35). La minaccia che sovrasta una città, la cui costituzione è basata su un solo tipo di uguaglianza, è senza dubbio la sedizione. Il rimedio, suggerisce Aristotele, è utilizzare l'uguaglianza numerica in alcuni casi e l'uguaglianza proporzionale in altri. Un modo di farlo può essere usare l'uguaglianza numerica (cioè la libertà) per determinare chi possa sedere nell'assemblea, e invece l'uguaglianza proporzionale (cioè la ricchezza) per determinare chi sia eleggibile a cariche esecutive o amministrative.

¹⁶ Secondo Aristotele, la ragione per cui ci sono meno rivolte in una democrazia che in un'oligarchia è che, in un'oligarchia, una rivolta scoppia sia tra gli stessi oligarchici sia tra questi e il popolo, mentre in una democrazia scoppia solo tra il popolo e i partigiani dell'oligarchia. Questo argomento sembra assumere che i conflitti tra fazioni siano facilmente innescati e fomentati dalla crescita delle potenziali fonti di attrito.

L'affermazione di Aristotele, che una rivolta «che sia degna di essere nominata» non scoppia all'interno del popolo stesso, sembrerebbe implicare che gli interessi del popolo siano monolitici. Ma non era così. Come osserva Newman (*ad loc.*), vi erano numerose fonti di attrito, e quindi di rivolta, all'interno della popolazione stessa, derivanti dalle differenze di lavoro, ricchezza, nascita, razza, e così via. Gli artigiani e i contadini non sempre avevano le stesse idee (Aristofane, *Eccl.* 431-3); i poveri rappresentavano talvolta un salasso per le entrate di una città a detrimento di contadini e artigiani (ved. VI 5, 1320 a 29-32); quelli di nascita pura avrebbero privato dei diritti civili quelli di sangue misto non appena ne fosse sorta l'occasione (III 5, 1278 a 27-34; ved. la nota 39); e i coloni di diverse provenienze spesso giungevano allo scontro (3, 1303 a 25-b 3).

Aristotele dice che la costituzione della classe media è «fra queste forme politiche certamente la più sicura». I cittadini della classe media (οἱ μέσοι) sono coloro che non sono né ricchi né poveri (IV 3, 1289 b 29-31; II, 1295 b 1-3). La costituzione nella quale prevalgono è la costituzione mediana (ἡ μέση πολιτεία), quella che sta tra l'oligarchia e la democrazia e che a volte viene identificata con il regime costituzionale (II 6, 1265 b 26-9; IV 11, 1296 a 7 e 37-8; ved. anche la nota 133 e la nota 25 al libro VI). È la più stabile, non di tutte le costituzioni, ma di tutte quelle che deviano dalla vera aristocrazia (IV 8, 1293 b 22-7; II, 1296 a 13-8; Jowett, *ad loc.*).

¹⁷ La questione principale, nell'interpretazione di questo capitolo, è la relazione che esiste tra la triplice classificazione delle cause dell'insurrezione e del cambiamento costituzionale e l'analisi della causalità nella filosofia aristotelica nel suo complesso.

Nella sua filosofia generale, Aristotele distingue quattro tipi di causa, tradizionalmente denominati finale, formale, efficiente e materiale (*Anal. Post.* II 11; *Phys.* II 3, 7; *Met.* A 3, 983 a 26-32; Δ 2). Non ogni cosa possiede tutte e quattro le cause (*Met.* A 4, 1044 b 6-12); ma la spiegazione completa delle cose che le hanno deve menzionarle tutte e quattro (*Met.* A 4, 1044 a 32-4). Una simile spiegazione dice ciò che la cosa è, di che materia è fatta, quale sia il suo scopo e che cosa l'abbia fatta esistere: descrive la sua forma (causa formale), materia (causa materiale), fine (causa finale), origine (causa efficiente). Una casa, per esempio, è «un rifugio per prevenire la distruzione apportata dal ven-

to, dalla pioggia e dal calore»; è fatta di «pietra e mattone e legno» (*de anima* I 1, 403 b 3-6; ved. anche *Met.* A 2, 1043 a 14-8); il suo scopo è la conservazione dei beni di una persona (*Anal. Post.* II 11, 94 b 8-11); e deve la sua esistenza all'«arte di edificare e al costruttore» (*Met.* A 2, 996 b 6-7; A 4, 1070 b 29). La produzione di manufatti fornisce la migliore illustrazione delle quattro cause, ma Aristotele intendeva che la teoria fosse di ampio utilizzo e che si applicasse, in particolare, alla generazione di piante e animali (*de generatione animalium* I 20-3; *Met.* A 4, 1044 a 34-b 1).

Nonostante lo schema esplicativo delle quattro cause sia appena visibile nella *Politica*, la materia oggetto del trattato rientra chiaramente nel suo campo di applicazione. Questo perché l'attenzione finale del trattato si concentra sulla città, e una città ha tutte e quattro le cause. Causa materiale di una città sono la sua popolazione, specialmente quella costituita dai cittadini, e il suo territorio (VII 4, 1325 b 37-1326 a 8). La sua causa formale è la costituzione (III 3, 1276 a 17-b 13), che «è un certo ordinamento dei suoi abitanti» (III 1, 1274 b 38; ved. anche III 6, 1278 b 8-10; IV 1, 1289 a 15-8; 3, 1290 a 7-13). La causa finale è il fine, o obiettivo, della sua costituzione (IV 1, 1289 a 15-8) – per esempio, la conquista e la guerra nel caso della costituzione spartana (II 9, 1271 b 2-3; VII 2, 1324 b 2-9, e 14, 1333 b 12-4). E la sua causa efficiente è il legislatore (o i legislatori) che ne ha progettato la costituzione (VII 4, 1325 b 40-1326 a 5) – l'artigiano o gli artigiani (*δημιουργοί*) della sua costituzione (II 12, 1273 b 32-4; 1274 b 8-19) –, uomini come Licurgo a Sparta e Solone ad Atene.

Due delle tre cause di sedizione e di trasformazione costituzionale si inseriscono facilmente in tale quadruplici schema. La seconda delle tre è chiaramente la causa finale della sedizione e del cambiamento costituzionale. Nel farvi riferimento, in 1302 a 21, Aristotele ricorre a una delle espressioni con cui designa la causa finale, «al fine di» (*ἕνεκεν*); e, in un capitolo successivo, le due cose in vista delle quali gli uomini si ribellano, il guadagno e l'onore (1302 a 31-2), vengono esplicitamente chiamate fini (*τέλη*: 10, 1311 a 28-31). La terza delle tre, il principio (*ἀρχή*) dei tumulti politici e delle insurrezioni (1302 a 21), è altrettanto chiaramente una causa efficiente. Nella *Metafisica*, Aristotele distingue sei significati di «principio». Dagli esempi che offre, è chiaro che il senso della parola nel nostro passo è il quarto: «La causa non immanente da cui in principio una cosa si genera, e da cui deriva naturalmente l'alterazione e il mutamento: per esempio, il figlio deriva dal padre e dalla madre, e la rissa deriva dall'offesa» (*Met.* Δ 1, 1013 a 7-10). Una rissa che nasce da un'offesa è simile alla rivolta che sorge da una delle sette cause e principî menzionati in 1302 a 34-b 3. Ma la definizione di questo senso di «principio» in *Metafisica* Δ 1 è virtualmente identica alla definizione di causa efficiente in *Metafisica*

Δ 2 (1013 a 29-32). Sembra chiaro, dunque, che la terza delle tre cause debba essere una causa efficiente.

Questa interpretazione della seconda e della terza delle tre cause dell'insurrezione e del mutamento costituzionale viene rafforzata dalla discussione che Aristotele fa delle quattro cause nella *Fisica* e negli *Analitici Posteriori*. Nel primo trattato (*Phys.* II 7, 198 a 14-21), mostra la differenza tra una causa finale e una causa efficiente attraverso un esempio politico non lontano da quelli del capitolo presente. Dice che il numero delle cause corrisponde al numero delle risposte alla domanda «A causa di che cosa?». Un tipo di risposta produce una causa efficiente. Per esempio, «A causa di che cosa sono andati in guerra?»: «Perché hanno fatto un'incursione». Un altro tipo dà luogo a una causa finale. Per esempio, «Al fine di che cosa sono andati in guerra?»: «Per poter prendere il comando». Dal passo degli *Analitici Posteriori* (II 11, 94 a 36-b 8), possiamo constatare che Aristotele aveva un esempio concreto in mente, cioè la spedizione persiana contro Eretria e Atene nel 490 a.C., che culminò nella sconfitta dei Persiani a Maratona. I Persiani combatterono contro Atene perché gli Ateniesi, insieme agli Eretriesi, avevano attaccato Sardi (la storia è narrata da Erodoto in V 96-VI 117). Nell'ottica di Aristotele, l'attacco a Sardi fu l'occasione, o la causa efficiente, della guerra; ma lo scopo, o causa finale, che portò i Persiani a muovere guerra era il dominio sugli Ateniesi. Questa distinzione tra l'occasione e lo scopo della spedizione persiana corrisponde alla distinzione tracciata, nel nostro capitolo, tra il principio e lo scopo della rivolta e del cambiamento costituzionale.

La prima delle tre cause – «gli atteggiamenti di coloro che promuovono le sommosse» – è la più problematica. B. Jowett (II, p. 188), senza argomentazione o spiegazione, la assume come causa materiale; ma essa sembra più simile a una causa efficiente o formale. La distinzione che Aristotele traccia in questo capitolo, tra il fine, o obiettivo, di un'azione e la disposizione a partire dalla quale l'azione procede, affiora altrove, in altri trattati (*Eth. Nic.* VII 3, 1146 b 14-8; *Rhet.* I 10, 1368 b 27; 12, 1372 a 4-5). Anche se egli non collega mai tale distinzione con le quattro cause, una simile connessione può forse essere costruita. Giacché l'oggetto discusso da Aristotele in questi altri passi, così come nel nostro, è la disposizione che, quando si innesca, porta all'azione; e questa disposizione sembra analoga all'arte, o τέχνη, dell'artigiano che, quando si attiva, conduce alla produzione del manufatto: una casa, per esempio. Si suggerisce, dunque, che la disposizione dei rivoltosi sia lo stesso tipo di causa della capacità tecnica o artistica di un artigiano. Ma di che tipo di causa si tratta? Aristotele la chiama sia causa efficiente (*Phys.* II 3, 195 a 5-8; *Met.* Λ 4, 1070 b 26-9) sia causa formale (*Met.* Z 7, 1032 b 13-4; 9, 1034 a 24). Pensa ad essa come a una causa formale perché un manufatto prende la sua forma dalla cono-

scenza della forma che ha l'artigiano (*Phys.* II 2, 194 a 21-7; *Met.* Z 7, 1032 a 32-b 14). Ma pensa ad essa come a una causa efficiente perché è la forma del manufatto nella mente dell'artigiano che rende l'artigiano causa efficiente della forma nel manufatto stesso (*Phys.* II 7, 198 a 24-7; *de generatione animalium* II 1, 734 b 36-735 a 3; *Met.* Λ 4, 1070 b 30-4). Aristotele quindi suggerisce che, come l'azione dell'artigiano muove dalla sua arte, così i fautori di una rivolta agiscono a partire dalla loro concezione di giustizia, e, come un artigiano cerca di imporre una forma ai suoi materiali, così i rivoltosi cercano di imporre la loro concezione di giustizia alla popolazione della loro città. Sulla base di ciò, la disposizione dei fautori di una rivolta è la causa formale ed efficiente della rivolta e del cambiamento costituzionale, esattamente nello stesso modo in cui la capacità artistica di un artigiano è la causa formale ed efficiente di un'opera d'arte.

¹⁸ Le sette cause e origini che Aristotele riporta nella prima frase di questo paragrafo sono il guadagno e l'onore più le cinque cause elencate nella penultima frase. Ci sono più di sette cause quando vengono aggiunte le quattro dell'ultima frase del capitolo. Queste quattro vengono discusse nel capitolo successivo (1303 a 13-b 17). La ragione per cui le quattro vengono distinte dalle sette è che non si adattano facilmente alla terza categoria, quella di un principio e di una causa (efficiente). Nei casi di decadimento e diminuzione, il cambiamento costituzionale ha luogo perché quelli al potere sottovalutano un pericolo per la costituzione esistente o trascurano una piccola ma importante distinzione (1303 a 16-25). Il decadimento e la diminuzione sono, così, esempi di carenza di giudizio e di disattenzione, che sono solo cause parziali o concause. Può essere che Aristotele pensasse a questo anche in riferimento alla propaganda elettorale, perché nel suo esempio essa è la causa della sua stessa fine (1303 a 13-6). L'ultimo elemento nella lista è la disparità. Il tipo di disparità che Aristotele ha in mente è quello che riguarda popolazione e territorio (1303 a 25-b 17). Una simile disparità offre non una causa efficiente delle rivolte, ma il suolo fertile in cui tale causa può radicarsi. Come la popolazione e il territorio sono la causa materiale di una città (VII 4, 1325 b 37-1326 a 8), così una popolazione o un territorio dissimili sembrerebbero una causa materiale delle rivolte. Quindi, in conclusione, l'analisi aristotelica delle origini e delle cause delle rivolte riflette l'intero schema quadripartito delle cause.

L'utile e l'onore (1302 a 37-b 2) operano sia come causa finale sia come causa efficiente delle rivolte, ma in modi diversi. Vedere che l'utile o l'onore sono nelle mani di altri stimola gli uomini a ribellarsi; ma il fine, o la causa finale, della rivolta è l'utile o l'onore per i membri della propria fazione o i propri amici. Gli attacchi contro i tiranni sono

un buon esempio. Per Aristotele gli uomini si scagliano contro i tiranni «mirando alle loro cospicue ricchezze e ai loro grandi onori» (1312 a 22-4); ma il fine (τέλος) che ricercano è godere essi stessi di tali profitti e onori (ved. 10, 1311 a 28-31).

¹⁹ Questo capitolo segue il precedente senza soluzione di continuità. Comincia con un pronome dimostrativo riferito alle undici cause e origini delle rivolte e del cambiamento costituzionale elencate nel paragrafo precedente, ma che qui a loro volta vengono discussi.

Aristotele comincia con la sua lista di sette cause: prepotenza e profitto (1302 b 5-10), onore (1302 b 10-4), superiorità (1302 b 15-21), paura (1302 b 21-4), disprezzo (1302 b 25-33), crescita sproporzionata (1302 b 33-1303 a 13).

²⁰ In questo paragrafo Aristotele scrive come se la prepotenza e il profitto fossero anelli di una sola catena causale, in quanto la prepotenza conduce ai saccheggi di proprietà pubbliche e private. Però le due cose non sono sempre così legate. Per il profitto che opera indipendentemente dalla prepotenza, ved. 10, 1312 a 16 e 22-4; per la prepotenza come causa indipendente, ved. 4, 1303 b 37-1304 a 4 (e la nota 51), e 10, 1311 a 32-b 34.

«Prepotenza» è una traduzione non del tutto precisa di ὕβρις. Aristotele spiega il concetto nella *Retorica*: «L'uomo prepotente sminuisce la sua vittima: la prepotenza (ὕβρις) fa e dice cose che umiliano la vittima, non perché a chi lo fa derivi un qualche vantaggio in più di ciò che realmente avviene, ma per provare piacere ... La causa del piacere per i prepotenti è che pensano, facendo il male, di acquisire una superiorità. Ecco perché il giovane e il ricco sono prepotenti: perché, ricorrendo alla prepotenza, pensano di essere superiori» (*Rhet.* II 2, 1378 b 23-9). Supponiamo, per esempio, che un uomo ne colpisca un altro. La percossa è un atto di ὕβρις se il suo scopo è umiliare la persona che viene colpita e dare a chi colpisce una piacevole sensazione di superiorità (*Rhet.* I 13, 1374 a 13-5), ma non è un atto di ὕβρις se è la risposta a qualcosa che è accaduto in passato o se è finalizzata a un premio futuro (*Rhet.* II 2, 1379 a 30-2; 24, 1402 a 1-2), oppure se fa parte di un gioco erotico (10, 1311 b 19-20). Però non tutti gli atti di ὕβρις sono fisici, come colpire. Altri modi di umiliare una persona che danno soddisfazione sono deriderla, beffarsi di lei, o schernirla (*Rhet.* II 2, 1379 a 29-30). Particolarmente inclini ad agire così sono quelli belli, forti, di nascita nobile, ricchi, fortunati, giovani e potenti (IV 11, 1295 b 5-11; VII 15, 1334 a 26-8; *Rhet.* II 12, 1389 b 7-12; 16, 1390 b 32-4; 1391 a 18-9). I Greci, con il loro alto senso dell'onore personale, abborrivano la ὕβρις. Ad Atene c'era una legge contro la ὕβρις, che proteggeva anche gli schiavi dai suoi aculei. Peraltro, gli Ateniesi con-

sideravano la ὕβρις un oltraggio contro la comunità, non solo contro la vittima; e, di conseguenza, ogni adulto maschio libero, e non solo la vittima, aveva il diritto di perseguire un presunto colpevole di ὕβρις (Mac Dowell 1978, pp. 129-32).

La distinzione presente in questo paragrafo tra rivolte intestine e rivolte contro la costituzione rimanda a quella che Aristotele fa nel cap. 1 tra rivolte che sono contro la costituzione stabilita e quelle che non lo sono. Tra queste ultime vi sono le insurrezioni i cui membri vogliono che «la costituzione in vigore ... resti quella che è, purché sia in loro potere» (1301 b 11-3).

²¹ L'onore è il più grande dei beni esterni (*Eth. Nic.* IV 3, 1123 b 20-1), e dunque una causa naturale di rivolte quando è distribuito ingiustamente. Esso comprende non solo il rispetto e i segni di stima (*Rhet.* I 5, 1361 a 27-b 2) ma anche le cariche politiche. «A nostro parere», osserva Aristotele, «le cariche sono onori» (III 10, 1281 a 31). Dal momento che l'onore è prerogativa della virtù (*Eth. Nic.* IV 3, 1123 b 35), e la virtù la base dell'aristocrazia, l'onore è una causa di insurrezione in particolar modo nelle aristocrazie (esempi in 7, 1306 b 22-36).

²² Come la monarchia è il governo di un solo uomo, così la signoria (δυναστεία) è il governo di un piccolo gruppo. Dal momento che vi è una forma retta di monarchia, cioè il regno, e una deviante, cioè la tirannide (III 7, 1279 a 32-4; b 4-5; V 10, 1310 b 7-14; 1311 a 28-31), ci aspettiamo che esistano sia una forma retta sia una forma deviante di signoria. Ma Aristotele, anche se in un passo (10, 1311 b 26) parla di «signorie sovrane» (βασιλικαὶ δυναστεῖαι), di solito associa la signoria con la tirannide (IV 14, 1298 a 32-3; V 6, 1306 a 22-5; VI 6, 1320 b 31-2).

²³ L'ostracismo era un'istituzione adottata da un certo numero di città democratiche (III 13, 1284 a 17-8) allo scopo di mandare in esilio per un determinato periodo di tempo – ad Atene dieci anni – un cittadino che non avesse violato alcuna legge. Nel nostro passo Aristotele afferma che era stato istituito per prevenire il rovesciamento della costituzione di una città da parte di uno o più cittadini potenti, e l'instaurazione di una monarchia o di una signoria; altrove però ricorda che, invariabilmente, esso era divenuto uno strumento nelle mani delle fazioni per eliminare gli avversari politici (III 13, 1284 b 20-2; *Ath. Pol.* 22, 6).

Certamente Aristotele pensava che l'ostracismo avesse una sua giustificazione, dal momento che lo approva nel contesto di una retta costituzione (III 13, 1284 a 17-b 22) e perfino in quello della migliore costituzione. Ma l'uso dell'ostracismo «nella costituzione più progredita pone non pochi interrogativi, non già (1) nei casi in cui si verifichi

una superiorità in altri beni, quali la forza, la ricchezza e la popolarità, (2) bensì quando ci sia qualcuno che eccelle per virtù: come ci si dovrà comportare in tali circostanze?» (III 13, 1284 b 25-8). Nel passo appena citato, Aristotele distingue due casi, e trova difficoltà solo nel secondo. La risposta al problema, pensa Aristotele, non è ostracizzare l'uomo che è preminente in virtù, ma accettarlo come sovrano assoluto (III 13, 1284 b 28-34). Dal momento che non riscontra difficoltà nel primo caso, il passo implica che egli consideri l'ostracismo come un metodo perfettamente accettabile di allontanare gli individui che minacciano la stabilità della città, non a motivo della loro preminente virtù, ma per la loro forza politica, ricchezza o prestigio. Aristotele non esamina mai l'ostracismo dal punto di vista della sua vittima; non si chiede mai se sia giusto gettare il pesante fardello dell'esilio sulle spalle di un cittadino rispettoso della legge, solo in previsione di qualcosa che potrebbe fare.

²⁴ Ci sono altri due riferimenti a Rodi nel libro V. Poco più avanti (1302 b 32-3) Aristotele menziona una sollevazione contro il popolo, e in un capitolo successivo usa un linguaggio virtualmente identico a quello del nostro passo per descrivere il costituirsi di una fazione di trierarchi (5, 1304 b 27-31). I tre passi quasi certamente si riferiscono al medesimo evento, una sollevazione di oligarchi in una democrazia.

L'isola di Rodi è distinta dalla città di Rodi. La città si formò nel 408/7 a.C. dall'unione delle tre città dell'isola, Ialiso, Lindo e Camiro (Diodoro, XIII 75, 1). Dal momento che sono le città, non le estensioni territoriali, a possedere costituzioni, nel nostro passo il riferimento dev'essere alla città, non all'isola. Per un riferimento all'isola, ved. II 10, 1271 b 37.

Durante il V e il IV secolo, Rodi oscillò tre volte tra democrazia e oligarchia, a seconda che il potere di Atene o di Sparta crescesse o diminuisse nel sud-est del Mare Egeo. Dopo le guerre persiane, le tre città dell'isola si unirono alla Lega ateniese. Le loro costituzioni erano democratiche e tali rimasero fintanto che Atene mantenne il suo potere nella regione. Ma nel 412 a.C., quando le fortune di Atene subirono un rovescio nella guerra del Peloponneso, i Rodii vennero indotti da una forza spartana sbarcata nell'isola a ribellarsi ad Atene (Tucidide, VIII 44). Ciò determinò l'istituzione di oligarchie nelle tre città. Tuttavia, l'influenza spartana si interruppe nel 395 a.C. ad opera di una flotta persiana sotto il comando di un ammiraglio greco; e gli oligarchici favorevoli a Sparta vennero rovesciati (Diodoro, XIV 79, 4-8). La democrazia che ne seguì non rimase a lungo al potere; infatti, nel 390 a.C. gli oligarchici, ancora una volta con il supporto spartano, insorsero contro di essa (Senofonte, *Hist. Gr.* IV 8, 20-4; Diodoro, XIV 97). Quando Atene, alla fine, riguadagnò il suo potere nell'Egeo, Rodi

divenne membro della seconda Lega ateniese e tornò ad essere per la terza volta una democrazia. Nel 357 a.C., come altre città prima alleate, anche Rodi tagliò i suoi legami con Atene e, per la terza volta, stabilì un'oligarchia (Demostene, 15, 14 e 19).

Nei tre passi relativi a Rodi, Aristotele non può essersi riferito agli eventi del 412 a.C., dal momento che in quell'anno la città di Rodi ancora non esisteva. Il riferimento deve essere, quindi, alla rivoluzione oligarchica del 390 o del 357 a.C. Nella sua nota a 1302 b 23, Newman 1887-1902 sottolinea che l'uso, in Diodoro, del verbo ἐπανίστασθαι per descrivere la rivoluzione del 390 richiama l'uso da parte di Aristotele del sostantivo ἐπανάστασις («insurrezione») in 1302 b 33, e su questa esigua base opta per la rivoluzione del 390.

²⁵ La localizzazione del villaggio beotico di Enofita è sconosciuta. Nel 457 a.C., durante il periodo della supremazia ateniese che seguì alle guerre persiane, il generale ateniese Mironide ottenne una vittoria a Enofita su un esercito di Tebani e altri Beoti, che portò al dominio ateniese sulla Beozia per i successivi dieci anni. La democrazia tebana menzionata in questo passo, probabilmente istituita come risultato della vittoria ateniese (anche se le nostre fonti non sono chiare in proposito), rappresentò una breve interruzione del consueto regime oligarchico della città (per la battaglia di Enofita, ved. Tucidide, I 108; Diodoro, XI 81-3).

²⁶ Vi sono altri due luoghi nella *Politica*, in aggiunta a questo, che si riferiscono al rovesciamento di un regime democratico a Megara (IV 15, 1300 a 17-9; V 5, 1304 b 35-9); e sembra probabile che tutti e tre alludano al medesimo evento. Gli altri due passi riportano che la democrazia venne rovesciata da un gruppo di esuli di ritorno. Pertanto, quando Aristotele dice che «il governo democratico a Megara fu sconfitto a motivo della sua anarchia e indisciplinazione», la sconfitta qui fa riferimento non è una sconfitta della città ad opera di un nemico straniero, ma del popolo ad opera dei notabili. Aristotele non ci dice quando ebbe luogo il passaggio dalla democrazia all'oligarchia, ma la sua descrizione concorda con la narrazione di Tucidide di una rivoluzione a Megara nel 424 a.C. (IV 66-74).

Sappiamo dell'anarchia e dell'indisciplina diffuse a Megara da un altro scrittore. Plutarco racconta una storia, la cui fonte può essere *La costituzione dei Megaresi* di Aristotele, andata perduta (W.R. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, Oxford 1928 [1975], pp. 99-100), riguardante un'ambasceria sacra passata attraverso la Megaride, nel suo viaggio verso Delfi, durante il periodo della «democrazia sregolata» di Megara. Quando gli ambasciatori si accamparono per la notte vicino a un lago, nei loro carri con mogli e figli, un gruppo di Megaresi ubria-

chi, in preda a una crudele violenza, spinsero i carri nel lago, e molti degli ambasciatori annegarono. I cittadini di Megara, tuttavia, «per via del disordine della loro costituzione, non si diedero pensiero del misfatto»; e toccò al Consiglio Anfizionico, un organo interstatale, incaricato di proteggere il tempio di Apollo a Delfi, procedere contro i malfattori e punirli (Plutarco, *Quaestiones Graecae* 304 e-f).

²⁷ Il riferimento è al primo governo democratico di Siracusa, che fu rovesciato nel 485 a.C. Era stato preceduto da un'aristocrazia di proprietari terrieri (γάρμοροι) che, scacciati dal popolo con l'aiuto dei loro stessi schiavi, i Killyrioi, trovarono rifugio nel paese di Kasmene. Secondo il nostro passo, la democrazia suscitò, per la sua anarchia e indisciplina, lo sdegno dei proprietari terrieri esiliati. Avvertendo la debolezza della democrazia, essi fecero appello a Gelone, il tiranno di Gela, affinché li sostenesse. Gelone marciò sulla città, e il popolo si arrese senza combattere. Gelone reinsediò i proprietari terrieri, ma rimase egli stesso in qualità di tiranno di Siracusa (Erodoto, VII 155; Dunbabin, pp. 410-5).

Per la sollevazione contro il popolo a Rodi, ved. la nota 24.

²⁸ La discussione di Aristotele sulla trasformazione costituzionale a causa di una crescita sproporzionata presuppone la conoscenza delle parti di una città e una comprensione del concetto di caso.

Le parti di una città. Nella *Politica* (ved. I 1, 1252 a 18-20), come nelle opere biologiche (*Hist. an.* I 1, 486 a 5-8), Aristotele distingue due tipi di parti: semplici e composte. Le parti semplici (ἐλάχιστα μόρια, ἀσύνθετα) di una città sono i singoli esseri umani; le parti composte (σύνθετα) sono gruppi o classi di individui.

Anche se Aristotele ritiene che le parti semplici di una città siano singoli esseri umani, non sempre sottoscrive l'inverso – che cioè ogni singolo essere umano che vive in una città sia una parte semplice della città. A volte lo fa, come quando considera «ciascuno di noi» una parte senza ulteriori specificazioni (I 2, 1253 a 18-20). Dal momento che prosegue col dire che chiunque non è una parte di una città o è una bestia o un dio (1253 a 27-9), intende, evidentemente, considerare ogni abitante di una città – libero o schiavo, cittadino o straniero – come se ne fosse una parte. In altri passi, però, adotta una visione più ristretta e considera esplicitamente solo i cittadini come parti della città (III 1, 1274 b 38-41; ved. anche VII 4, 1326 a 16-21).

Aristotele analizza la città in parti composte in almeno cinque modi differenti. In passi diversi, tutte le seguenti sono dette parti di una città:

1. famiglie (I 3, 1253 b 1-3; I 3, 1260 b 13; IV 3, 1289 b 28-9), com-

- poste a loro volta da relazioni tra padrone e schiavo, marito e moglie, padre e figlio (I 3, 1253 b 3-12);
2. classi sociali definite da gradi di ricchezza, nobiltà di nascita, educazione, virtù (III 12, 1283 a 14-22; 1283 a 26; IV 3, 1289 b 40-1290 a 5; 4, 1291 b 28-30; 12, 1296 b 15-24; VI 2, 1317 b 38-41; ved. anche IV 8, 1293 b 37-8);
 3. classi economiche, specialmente i ricchi e i poveri (IV 4, 1291 b 7-8; V 11, 1315 a 31-3; VI 3, 1318 a 30-1), anche se alcune volte viene inclusa pure la classe media (IV 11, 1295 b 1-3);
 4. gruppi funzionali come i contadini, gli operai, i commercianti, i guerrieri, i detentori di cariche, e così via (IV 4, 1290 b 38-1291 a 40; VII 8, 1328 b 2-23);
 5. le posizioni politiche di governante e soggetto (VII 14, 1332 b 12-3; cfr. I 5, 1254 a 28-33).

Il senso stretto e quello ampio di «parte semplice» riportano a «parte composta». Alcuni gruppi come i contadini, gli operai, i commercianti sono a volte considerati come parti composte, a volte no, a seconda che ogni abitante – o solamente ogni cittadino – della città sia considerato come una delle sue parti semplici oppure no (ved. IV 4, 1291 a 24-8; VII 8, 1328 a 21-5, e 9, 1329 a 34-8).

Il caso. Nella *Rhetorica* Aristotele definisce il caso (τύχη) nei seguenti termini: «Le cose che vengono ad essere per caso sono quelle la cui causa è indefinita e non vengono ad essere in vista di qualcosa, e non sempre né per la maggior parte né in modo ordinato» (I 10, 1369 a 32-4; ved. anche *Phys.* II 4-6). Il caso è distinto sia dalla natura (φύσις) sia dalla ragione (νοῦς) (*Phys.* II 6, 198 a 9-10; ved. anche *Met. Z* 7, 1032 a 12-3; *A* 3, 1070 a 6-7; *Pol.* II 9, 1270 b 19-20; VII 13, 1331 b 41). Un oggetto che viene ad essere per opera della natura o per l'uso della ragione, al contrario di quello che si origina per caso, prende sempre la sua forma da un possessore della forma. Un essere umano nasce da un essere umano, e una casa trae origine dal pensiero di una casa nella mente di un costruttore (*Met. Z* 7, 1032 a 25; b 11-2; per una restrizione del principio, ved. *Met. Z* 9, 1034 b 16-9).

Nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica* Aristotele applica il caso all'agente, laddove questo può essere o un individuo o una città (*Eth. Nic.* I 9, 1100 a 5-9 e 32-b 11; VII 13, 1153 b 17-21). Qualcosa accade a un agente per caso se, e solo se, non è né qualcosa che l'agente stesso controlla né qualcosa che deriva dalla sua propria natura. Un uomo che muore in battaglia muore per caso (anche se il suo avversario lo ha ucciso intenzionalmente), ma un uomo che muore in età avanzata o per sua volontà non muore per caso (ved. VII 13, 1331 b 39-41; *Eth. Nic.* III 3, 1112 a 30-3; *Rhet.* I 4, 1359 a 35-9; 5, 1361 b 26-1362 a 12). A volte Aristotele assume una visione anche più ampia del caso, e considera ogni cosa

«esterna all'anima» come dovuta al caso (VII 1, 1323 b 27-8; *Eth. Nic.* I 8, 1099 a 31-b 8). In base a questa considerazione, tutto ciò che ha un corpo, anche se muore in età avanzata, dipende dal caso.

Gli eventi casuali menzionati in questa sezione sono tutti sconfitte militari. In ciascuno degli esempi il numero dei poveri in una città diventa sproporzionatamente grande a causa di una pesante perdita di notabili. Fenomeni simili sono forse intesi in opposizione ai casi in cui la crescita sproporzionata dei poveri si verifica per natura (per via della loro maggiore fertilità) o di proposito (per esempio, per l'intenzionale impoverimento della classe media).

Aristotele afferma che la crescita delle parti di una città obbedisce al medesimo principio generale della crescita delle parti di un animale. Il principio generale prevede che le parti di un intero debbano conservare le loro reciproche proporzioni perché l'intero mantenga la sua simmetria (e identità). È bene notare due caratteristiche dell'uso di questo principio da parte di Aristotele. Innanzitutto, egli non si sofferma sulla concezione delle parti composte di una città – le parti di una città che crescono o diminuiscono – ma passa da una concezione all'altra: a volte le parti che crescono (o diminuiscono) in modo sproporzionato sono le classi sociali (1303 a 4 e 9); a volte sono le classi economiche (1303 a 2 e 12). E, in secondo luogo, la crescita può essere sia qualitativa, sia quantitativa (1302 b 39-40).

Aristotele dice che, se le parti di un corpo non crescono in modo proporzionato, il corpo o perirà o muterà nella forma di un altro animale. Ad esempio, nel secondo caso si tratterebbe della faccia di una persona che diventa simile a quella di un satiro (*de generatione animalium* IV 3, 768 b 27-36). Il cambiamento costituzionale è l'analogo politico del perire; la modificazione costituzionale è il corrispettivo del cambiamento di forma (ved. la nota 8). Aristotele adduce anche un caso che può essere considerato come un corrispettivo politico di una faccia di satiro su un essere umano, o piuttosto di una faccia di uomo su un satiro. Nel capitolo 11 egli immagina un tiranno che, per un incremento della virtù – diventando vizioso solo a metà – prende le sembianze di un sovrano (1314 a 29-1315 b 10).

La Iapigia (la Calabria romana e la porzione meridionale dell'attuale Puglia) è il tacco della penisola italiana. La città di Taras (la romana Tarentum e la moderna Taranto), nel collo del piede della penisola, era una colonia di Sparta (7, 1306 b 29-31). Erodoto descrive questa disfatta di Taranto, che avvenne intorno al 473 a.C., come «la più grande strage di Greci di cui siamo a conoscenza» (VII 170, 3; cfr. Diodoro, II 52).

Gli Spartani e gli Argivi, benché entrambi di ceppo dorico, furono eterni avversari nel Peloponneso. La battaglia a cui ci si riferisce qui, che venne combattuta a Sepeia (vicino a Tirinto) intorno al 495 a.C.,

fu la battaglia culminante di una serie che durava da generazioni. Gli Argivi furono sconfitti in modo decisivo, con una perdita di 6000 uomini, e poco mancò che Argo stessa fosse presa. Gli schiavi, a cui fu concessa la cittadinanza, per porre rimedio alla carenza di uomini, ottennero, insieme alla cittadinanza, il diritto di sposare donne argive. Ma quando i giovani argivi giunsero all'età adulta, scacciarono gli ex schiavi via da Argo. Non è chiaro perché gli Argivi morti siano definiti come «quelli del settimo». Newman pensa che forse dipendeva dal fatto che la battaglia fu combattuta nel settimo giorno del mese. Ci sono altre possibilità: che il numero dei morti fosse 7777, che la battaglia fosse stata combattuta durante (e in violazione di) una tregua di sette giorni, e così via (per la battaglia e le sue conseguenze, ved. Erodoto, VI 76-83; VII 148; Pausania, III 44, 1; Plutarco, *Mulierum virtutes* 245 c-f; *Apophthegmata Laconica* 223 a-c).

La guerra contro Sparta è la guerra del Peloponneso (431-404 a.C.). La lista di cittadini a cui ci si riferisce è la lista di tutti i cittadini maschi della classe degli opliti da 18 fino a 60 anni di età. I membri di questa classe dovevano possedere sufficienti ricchezze per equipaggiarsi come opliti. Dal momento che l'essere notabili dipendeva dalla ricchezza, la perdita di molti uomini di questa classe era tale da impoverire il numero dei notabili. Aristotele si esprime in modo tale da implicare che c'è un altro sistema per disporre di opliti oltre a quello basato sulla lista di cittadini. Qual è? Forse Aristotele vuole contrapporre al servizio da opliti dei cittadini l'impiego di mercenari.

²⁹ Aristotele passa ora alle quattro cause del cambiamento costituzionale che operano in un modo differente rispetto alle originarie sette: i brogli elettorali (1303 a 13-6), l'indifferenza (1303 a 16-20), un fatto di poco conto (1303 a 20-5), la discriminazione (1303 a 25-b 17). Le prime tre producono il cambiamento costituzionale senza rivolta.

³⁰ La parola ἐπιθελαι sembra riferirsi agli intrighi delle campagne per l'elezione ad una carica. Per determinare il suo significato non c'è molto oltre il presente contesto.

Aristotele riferisce che ad Erea, una città peloponnesiaca sulle rive dell'Alfeo nell'Arcadia occidentale, i cittadini posero fine alla contesa elettorale sostituendo le elezioni con il sorteggio. Dal momento che caratteristico della democrazia è il sorteggio delle cariche, piuttosto che le elezioni (VI 2, 1317 b 17-21; *Rhet.* I 8, 1365 b 31-2; Platone, *Resp.* VIII 557 a 2-5), ciò significò una trasformazione della costituzione in senso democratico.

³¹ Oreo è poche miglia a ovest dell'Artemisio, sul confine settentrionale dell'isola di Eubea. Nel capitolo successivo (4, 1303 b 33) viene menzio-

nato con il nome originario di Estiea. Estiea fu saccheggiata dai Persiani nel 480 a.C., dopo la battaglia navale dell'Artemisio e la ritirata della flotta greca. Quando i Persiani furono definitivamente respinti, Estiea si unì alla Lega ateniese. Ma quando la Lega ateniese si trasformò gradualmente in un impero ateniese, gli alleati divennero irrequieti; e nel 446 a.C. tutte le città dell'Eubea si ribellarono. Gli Ateniesi riconquistarono l'isola; espulsero gli Estiei per il loro ruolo nella rivolta, e mille coloni ateniesi diedero vita alla colonia ateniese di Oreo. Dopo la sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso, gli Estiei esiliati tornarono, alleandosi con Sparta, e stabilirono un'oligarchia. L'alleanza durò fino al 377 a.C., quando Estiea/Oreo espulse una guarnigione spartana e si unì alla seconda Lega ateniese. Questa sarebbe stata un'occasione opportuna per rovesciare l'oligarchia a cui si riferisce Aristotele. Secondo Aristotele, l'oligarchia venne rovesciata perché i cittadini di Oreo presero alla leggera – anzi, minimizzarono – il rischio che correvano permettendo a Eracleodoro, non favorevole alla costituzione in vigore, di ricoprire un'alta carica (ved. Erodoto, VIII 23; Tucidide, I 144, 3; Senofonte, *Hist. Gr.* V 4, 56-7; e Diodoro, XII 22).

³² Ambracia, sulle rive del fiume Aracto a nord del Golfo di Ambracia, nel nord-ovest della Grecia, era una colonia di Corinto, fondata intorno al 625 a.C. da Gorgo, figlio illegittimo di Cipselo, tiranno di Corinto (Strabone, X 2, 8; VII 7, 6). Gorgo, come suo padre, regnò da tiranno; gli successe il figlio Periandro, il cui rovesciamento viene menzionato due volte da Aristotele (4, 1304 a 31-3; 10, 1311 a 39-b 1). Nella prima di queste note su Periandro, Aristotele dice che ad Ambracia la tirannide fu sostituita da una democrazia.

Una costituzione nella quale l'accesso alle cariche sia basato su un censo limitato è una forma di democrazia (IV 4, 1291 b 39-41). Quindi, il cambiamento di costituzione avvenuto ad Ambracia, e qui riferito, fu solo una forma di radicalizzazione della medesima costituzione. La relazione tra la forma meno radicale di democrazia e quella democrazia che sostituì la tirannide di Periandro è oscura.

³³ L'undicesima e ultima fonte di sedizione e di cambiamento costituzionale è la diversità di popolazione (1303 a 25-b 3) e di territorio (1303 b 7-17).

³⁴ Gli Achei venivano da piccole città dell'Acaia sulla costa settentrionale del Peloponneso, e i Trezeni da Trezene, nella penisola dell'Argolide, che si affaccia sull'Attica dall'altro lato del Golfo Saronico. Sibari, la città fondata dagli Achei e dai Trezeni intorno al 720 a.C., nel collo del piede della penisola italiana, divenne la più ricca città occidentale, con una popolazione che può aver raggiunto i 500.000 abitanti

(N.G.L. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford 1986³, p. 200); era rinomata per il suo lusso e la sua mollezza (di qui la parola «sibarita»). Si diceva che la vista del lavoro era sufficiente per dare a un Sibarita un'ernia, e la sola menzione di esso un dolore al fianco.

Non sappiamo nulla riguardo alla maledizione che cadde su Sibari, per il fatto che gli Achei avevano espulso i Trezeni, eccetto che sembra aver prodotto i suoi effetti. Intorno al 510 a.C., dopo appena due secoli d'esistenza, la città venne completamente distrutta dalla vicina Crotone. Questa frase di Strabone suona sia come un epitaffio sia come un giudizio: «Per via del lusso e della prepotenza, i Sibariti perseguitati tutta la loro felicità ad opera dei Crotoniati in settanta giorni» (Strabone, VI 1, 13; ved. anche Erodoto, V 44-5; VI 127; Diodoro, XII 9).

Però la città era destinata a rinascere molte volte. I Sibariti che scamparono alla distruzione della loro città trovarono rifugio nelle città vicine del sud Italia. Cinquantotto anni dopo, i loro discendenti e i sopravvissuti tra i rifugiati originari rifondarono Sibari, ma nel giro di cinque anni la città venne di nuovo distrutta da Crotone. I Sibariti che sopravvissero invitarono Atene e Sparta ad aiutarli nel rifondare la città un'altra volta. Sebbene Sparta avesse rifiutato, arrivarono coloni da Atene e dal Peloponneso; e Sibari rinacque un'altra volta – la terza Sibari. Ma i Sibariti presto litigarono con i loro coloni, che li uccisero o espulsero. I coloni rimanenti chiesero ad Atene un maggior numero di coloni. Atene rispose invitando le città dell'antica Grecia a inviare coloni per fondare una colonia panellenica, chiamata Turii, in un nuovo luogo vicino all'originaria Sibari. Il piano regolatore della città venne ideato da Ippodamo di Mileto: molte delle sue idee sono discusse da Aristotele in *Politica* II 8; le leggi e la costituzione della nuova città, di impronta democratica, furono delineate da Protagora (Diodoro, XII 10-21; Strabone, VI 1, 13; Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae* 812 d; Diogene Laerzio, IX 50; V. Ehrenberg, *The Foundation of Thurii*, «American Journal of Philology» LXIX 1948, pp. 149-70).

In questo passo Aristotele dice che i Sibariti furono cacciati da Turii, non da Sibari. Ciò può concordare con le altre nostre fonti, se supponiamo che Aristotele considerava la fondazione della terza Sibari come la fase iniziale della fondazione di Turii.

³⁵ Non si conosce null'altro riguardo alla cospirazione a Bisanzio.

³⁶ Antissa, città della costa settentrionale dell'isola di Lesbo, era eolica, mentre l'isola di Chio, esattamente a sud di Lesbo, era ionica. Dal momento che Aristotele sta discutendo delle rivolte causate da differenze razziali, si può dedurre con una certa sicurezza che fu l'ammissione di Ioni in una città eolica ad aver causato il problema.

³⁷ Zancle (l'odierna Messina) è sul lato siciliano dello stretto di Messina. L'isola di Samo è all'estremità opposta del mondo greco, al largo della costa dell'Asia Minore, a metà strada tra Efeso e Mileto. L'episodio che Aristotele cita ebbe luogo subito dopo la sconfitta ionica nella battaglia marittima al largo di Mileto, vicino all'isola di Lade nel 495 a.C., che domò la rivolta ionica. Scampando alle conseguenze della sconfitta, i cittadini ricchi dell'isola di Samo, accompagnati da pochi Milesi, navigarono verso ovest per fondare, su invito di Zancle, una colonia ionica sulla costa settentrionale della Sicilia, nel territorio allora occupato dai nativi siciliani. Quando essi raggiunsero la punta dell'Italia, gli Zanclei stavano assediando un villaggio siciliano (forse per aprirsi la strada verso la nuova colonia). Anassilao, tiranno di Reggio, la città di fronte a Zancle dall'altra parte dello stretto di Messina, suggerì ai Sami di evitare lo sforzo di fondare una nuova città, occupando, piuttosto, Zancle. I Sami risposero con entusiasmo e si impadronirono della città indifesa. Non erano destinati a occuparla per molto tempo. Nonostante il tentativo degli Zanclei di recuperare la loro città finisse rovinosamente a causa di un ulteriore tradimento, i Sami vennero presto scacciati da Zancle ad opera di Anassilao, colui che aveva dato il suggerimento di impadronirsi di essa (l'intera triste storia dei ripetuti tradimenti si legge in Erodoto, VI 22-4, e Tucidide, VI 4, 5-6; ved. anche Dunbabin, pp. 380-99).

³⁸ Apollonia Pontica, sulla costa occidentale del Mar Nero, una delle molte città greche che avevano assunto il nome del più greco di tutti gli dèi greci, viene citata un'altra volta nella *Politica* (6, 1306 a 7-9). Anche il secondo passo cita lo scatenarsi di insurrezioni, ma lo attribuisce non alla differenza di razza, bensì al furto di proprietà pubblica. Ciò suggerisce, anche se non implica necessariamente, che i due passi riguardino eventi differenti. Di nessuno dei due eventi abbiamo notizia da altre fonti.

³⁹ Il periodo della tirannide a Siracusa, cui si riferisce Aristotele, è quello, durato diciotto anni, che ebbe inizio verso il 485 a.C., quando ciascuno dei tre fratelli Gelone, Ierone e Trasibulo governò a turno come tiranno (12, 1315 b 34-8). Dopo che Trasibulo venne rovesciato nel 466 a.C., Siracusa divenne prima un regime costituzionale e poi, nel 413 a.C., una democrazia (ved. la nota 58). Con l'ascesa di Dionisio I alla fine del V secolo, Siracusa tornò ancora alla tirannide, questa volta più forte e più duratura.

L'episodio menzionato da Aristotele viene spiegato da Diodoro. I tiranni avevano ingaggiato stranieri come mercenari e li avevano fatti cittadini. La democrazia ricostituita permise loro di rimanere cittadini, ma non di aver accesso alle cariche. Dal momento che il diritto

di ricoprire cariche è segno di piena cittadinanza (III 1, 1275 a 22-3, b 17-20), in pratica i Siracusani nativi tolsero con una mano quanto avevano dato con l'altra. I nuovi cittadini, non accontentandosi di questa cittadinanza di second'ordine, si ribellarono e, dopo una lunga e dura lotta, vennero scacciati da Siracusa (Diodoro, XI 72-3 e 76).

Newman pensa che Aristotele sbagli nell'attribuire la rivolta a Siracusa alla differenza di razza. I nuovi cittadini «si ribellarono, non perché fossero cittadini di stirpe diversa rispetto agli altri – la causa attribuita da Aristotele alla loro ribellione –, ma perché la cittadinanza conferita loro era di un tipo inferiore [e questa è la causa riconosciuta da Diodoro]» (Newman 1887-1902, *ad loc.*). Tuttavia, ciò significa assumere una visione troppo ristretta della catena causale che portò alla ribellione. Il motivo per cui i vecchi cittadini conferirono un tipo inferiore di cittadinanza ai nuovi era che essi non erano siracusani di nascita. Dobbiamo distinguere la causa prossima, o immediata, della ribellione dalla sua causa ultima, o prima. La causa immediata era il conferimento di una cittadinanza di seconda classe ai nuovi cittadini; la causa originaria era la differenza di razza tra i nuovi e i vecchi. Questa analisi è confermata dal più dettagliato racconto che Aristotele fa della rivolta di Turii, qualche riga prima, dove prende in esame sia la causa prossima sia la causa ultima. La rivolta fu scatenata dalla pretesa dei Sibariti di meritare più dei coloni venuti dopo, ma questa stessa pretesa ebbe origine dalla loro convinzione che ci fosse una differenza significativa tra nativi e non nativi.

⁴⁰ Anfipoli prese il suo nome, che significa «città circondata (da un fiume)», dal fatto che era delimitata su tre lati dal fiume Strimone. Il fiume è a est della Calcidica, la penisola a tre punte che si protende dalla Macedonia. Anfipoli venne fondata nel 436 a.C. come colonia ateniese. Dodici anni dopo, durante la guerra del Peloponneso, divenne l'obiettivo di una campagna spartana nella Grecia settentrionale. Quando lo spartano Brasida apparve davanti alle sue porte e offrì ai suoi abitanti condizioni favorevoli, la città si arrese senza combattere. Lo storico Tucidide, che si trovava al comando di una piccola flotta nell'isola di Taso, a mezza giornata di navigazione dalla città, per il suo coinvolgimento nella sconfitta fu espulso da Atene per il resto della guerra. Atene provò a riconquistare la sua colonia nel 422 a.C. L'esercito che venne inviato per riprendere la città era guidato dal demagogo Cleone e annoverava tra le sue file l'oplita quarantasettenne Socrate (Platone, *Apol.* 28 e). Brasida sconfisse gli Ateniesi, ma sia lui sia Cleone caddero in quella battaglia. Anfipoli rimase una città indipendente fino al 357 a.C., quando venne conquistata da Filippo II di Macedonia e divenne una città macedone (Tucidide, I 100, 3; IV 102-8; V 6-11 e 26; Diodoro, XVI 8, 2).

L'evento al quale fa riferimento Aristotele, l'introduzione di coloni calcidesi, viene descritto poco più avanti in modo un po' più dettagliato (6, 1306 a 2-4); ma non ne abbiamo alcuna notizia da altra fonte.

⁴¹ Questo passo è chiaramente fuori posto. Newman crede che appartenga a 1, 1301 a 39 (dopo la frase che termina con «ecco insorgere le fazioni»).

⁴² Clazomene, luogo di nascita di Anassagora, è su una piccola isola nel golfo di Smirne, in Asia Minore. La città venne originariamente costruita sul continente, nel sito chiamato Citro, la cui posizione risulta sconosciuta, ma fu spostata sull'isola per paura dei Persiani, probabilmente al tempo della rivolta ionica. Alessandro Magno aveva costruito una strada rialzata tra il continente e l'isola (Pausania, VII 3, 8-9; Strabone, I 3, 17; XIV 1, 36; A.W. Gomme – A. Andrewes – K.J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford 1956-81, nota a VIII 14, 3).

Colofone, luogo di nascita di Senofane, è poche miglia a sud di Clazomene, sulla costa dell'Asia Minore. Notio e il Pireo sono rispettivamente i porti di Colofone e di Atene.

Coloro che vivono su un'isola o in una città portuale hanno naturalmente differenti interessi rispetto a quelli che vivono sulla costa o nell'entroterra, dal momento che il sostentamento degli uni dipende dal mare, mentre quello degli altri dipende dalla terra. I navigatori avranno bisogno, per esempio, di essere in buoni rapporti con coloro che controllano il mare, mentre quelli che possiedono terre non vorranno provocare un proprietario che potrebbe devastare i loro poderi. Quando scoppiano contrasti fra navigatori e paesani, le due fazioni guarderanno in direzioni opposte per cercare sostegno. È ciò che accadde a Colofone in un episodio narrato da Tucidide (III 34). Quando i Colofoni si divisero in fazioni all'inizio della guerra del Peloponneso, gli abitanti della città alta chiamarono in causa i Persiani e i loro avversari chiesero aiuto ad Atene.

Aristotele dice solo che coloro che vivono al Pireo sono più democratici rispetto a coloro che vivono in città, ma non dice che le due parti della popolazione siano organizzate in fazioni contrapposte. Ciò accadde, però, dopo la fine della guerra del Peloponneso, durante la tirannide dei Trenta (Senofonte, *Hist. Gr.* II 4; *Ath. Pol.* 38). Il Pireo era più democratico della città per via della sua popolazione marinara, soprattutto i rematori di triremi (ved. IV 4, 1291 b 23-4; V 4, 1304 a 22-4; VI 7, 1321 a 13-4). La democrazia è il governo dei poveri (ved. la nota 4), e solo un uomo povero può servire nella flotta come rematore (ved. VII 6, 1327 b 7-14).

⁴³ «Sembrirebbe che ogni differenza possa diventare fomentatrice di discordie»: per discordia Aristotele intende motivo di attrito. Dun-

que, la sua laconica osservazione è espressione di una legge ferrea della storia: nessuna differenza fra la gente è troppo piccola per non essere all'origine di un conflitto.

⁴⁴ Questo capitolo conclude la discussione di Aristotele sulle cause generali delle rivolte e del cambiamento costituzionale.

⁴⁵ Aristotele presenta un elenco di differenze tra estremi opposti, ordinate in base alla distanza da essi e misurate su scala filosofica. Le prime due differenze riguardano il carattere – i cui estremi opposti sono la virtù e il vizio – e i beni materiali i cui estremi sono la ricchezza e la povertà. Il divario tra virtù e vizio è più profondo di quello tra ricchezza e povertà, perché i beni dell'anima sono di livello superiore rispetto ai beni esterni: è meglio essere poveri che viziosi (VII 1, 1323 a 24-b 21). L'ultimo elemento nell'elenco – la differenza «di cui si è parlato» – consisterebbe nella diversità di conformazione del territorio, prima della quale ci sarebbe la differenza di razza.

⁴⁶ Che cosa intende Aristotele quando dice che le rivolte scoppiano non perché riguardano (περί) piccole cose, ma perché provengono da (ἐκ) piccole cose? La spiegazione più ovvia è che le due preposizioni indicano rispettivamente una causa finale e una efficiente. Aristotele ha prima indicato una causa finale servendosi della preposizione περί – «i fini per i quali gli uomini scatenano le rivolte sono o il denaro o gli onori o i loro contrari» (2, 1302 a 31-2) – e, dal momento che sta parlando delle rivolte che sorgono «da» piccole cose, «da» (ἐκ) evidentemente indica una causa efficiente. Ma questo non può essere giusto, perché Aristotele prosegue con l'opporre le piccole cose dalle quali hanno origine le rivolte alle grandi cose con cui sono collegate, e non pensa che le cause finali delle rivolte siano sempre grandi eventi. In caso contrario, dovrebbe ritenere che il guadagno sia una grande cosa. Jowett suggerisce una seconda interpretazione. Pensa che Aristotele stia opponendo ragioni personali e private di piccola entità a cause pubbliche e politiche di portata più ampia: «una scintilla dà fuoco a materiali precedentemente preparati» (*ad loc.*). (La metafora richiama alla mente Gavrilo Princip, che fece scoppiare la prima guerra mondiale assassinando l'Arciduca Francisco Ferdinando e sua moglie a Sarajevo nell'estate del 1914. Princip fece precipitare le cose, ma le cause della guerra erano ben più profonde.) Ma anche l'interpretazione di Jowett sembra errata. In nessun punto del capitolo, infatti, Aristotele oppone *ragioni* personali e private di scarsa entità a *cause* pubbliche e politiche di più ampia portata. Jowett fa bene a ritenere che le «grandi» cose siano cose pubbliche e politiche, ma sbaglia nell'identificarle con una causa. Ciò che accade in tutti gli esempi di Aristotele-

le è che pochi litiganti attirano in una disputa privata un numero sufficiente di estranei da trasformare la loro disputa da privata in pubblica (così come gli Alleati e gli Imperi Centrali attirarono altri paesi, sufficienti a trasformare una guerra europea nella prima guerra mondiale). Aristotele non menziona mai i conflitti pubblici che covano sotto la cenere e che le dispute private infiammano. La sua opinione è, piuttosto, che gravi conseguenze possano derivare da inizi di piccola entità: ciò che incomincia come una disputa tra due uomini può trasformarsi in una guerra civile che coinvolge l'intera città. Aristotele non pensa che le rivolte abbiano sempre alla base profonde cause pubbliche e politiche, originate ogni volta da piaghe incancrenite del corpo politico. Al contrario, è convinto che esse sorgano spesso da niente più che piccole dispute personali e private. La metafora propria per la sua idea non è un mucchio di foglie secche acceso da una scintilla, ma un largo fiume che ha origine da una sorgente di montagna.

⁴⁷ Questa storia è un ritratto in miniatura della bisessualità greca. La contesa tra i due giovani uomini è sia riguardo a un maschio sia riguardo a una femmina. Il ragazzo viene descritto solo come amato (*ἐρώμενος*), ma era usuale, in queste relazioni tra due maschi, che l'amato fosse più giovane del suo amante (*ἐραστής*); cfr. Dover 1978, pp. 85-7. La storia si trova anche in Plutarco, dal quale sappiamo che il secondo giovane uomo si era impegnato a proteggere il ragazzo mentre il suo compagno era all'estero (*Praecepta gerendae reipublicae* 825 c).

⁴⁸ «L'errore sta all'inizio» (*ἐν ἀρχῇ*): Aristotele ha appena parlato di «due giovani che occupavano posti di potere» (*ἐν ταῖς ἀρχαῖς*), dunque pare ci sia un gioco di parole sul termine *ἀρχή*, che significa sia «inizio» sia «potere». Nel suo capitolo della *Metafisica* sui differenti sensi di *ἀρχή*, Aristotele prova a collegare i due significati: «Si chiama *ἀρχή* ciò per volere del quale si muovono le cose che si muovono e si mutano le cose che si mutano; allo stesso modo, le magistrature delle città, le signorie, le monarchie e le tirannidi sono dette *ἀρχαί*, cioè tipi di governo e inizi» (*Δ 1, 1013 a 10-3*).

L'idea è che le magistrature, le signorie e le monarchie siano dette *ἀρχαί* perché sia i funzionari sia i governanti sono iniziatori di un'azione.

⁴⁹ Dalla premessa che l'inizio è metà del tutto, Aristotele deduce che un errore all'inizio è proporzionale agli errori nelle altre parti. Aristotele assume tacitamente il principio che gli errori vengano fatti tutti in corso d'opera, e che gli errori in una qualunque parte siano proporzionali agli errori in ogni altra parte che, rispetto all'intero, sia nella medesima proporzione della parte data. Dunque, gli errori relativi a due

metà di un intero – l'inizio e tutto il resto – sono proporzionali («l'inizio è già la metà del tutto»).

⁵⁰ Su Estiea ved. la nota 31. Aristotele più volte (*Eth. Nic.* III 3, 1112 a 27; *Rhet.* I 5, 1362 a 9) menziona il ritrovamento di un tesoro; Erodotο narra la storia – vicina nel tempo e nello spazio all'episodio raccontato da Aristotele – di un uomo che raccolse un tesoro portato a riva dalle onde dopo che quattrocento navi persiane erano naufragate al largo della costa di Magnesia nella violenta tempesta che ritardò la battaglia dell'Artemisio per molti giorni (VII 190).

⁵¹ Plutarco fornisce maggiori dettagli (*Praecepta gerendae reipublicae* 825 b). Mentre si facevano le libagioni alla festa di nozze nella casa del padre della sposa, il cratere nel quale si mischiavano il vino e l'acqua andò in frantumi senza cause esterne. Sarebbe di cattivo auspicio anche in un matrimonio moderno. Poco più tardi, mentre il fedifrago, Orsilao, e suo fratello stavano sacrificando in un tempio, il padre della sposa, Cratete, nascose tra le loro cose un oggetto sacro d'oro e poi, come somma punizione per aver profanato un tempio, li fece gettare da una rupe. Non contento di ciò, Cratete uccise anche alcuni degli amici e dei parenti di Orsilao. Col tempo, i Delfi si presero la loro vendetta su Cratete e i suoi: li misero a morte e ne confiscarono le proprietà.

⁵² Insieme alle altre quattro città dell'isola di Lesbo (Metimna, Ereso, Antissa e Pirra), Mitilene era una libera alleata di Atene nel periodo tra le guerre persiane e la guerra del Peloponneso, anche se rimase un'oligarchia. Nel 428 a.C., nel quarto anno della guerra del Peloponneso, l'intera isola, eccezion fatta per Metimna, si ribellò contro la Lega. Pachete, il generale ateniese inviato a sedare la rivolta, attaccò Mitilene sia per terra sia per mare. In risposta, gli oligarchici distribuirono armature pesanti al popolo per una sortita contro gli assediati. Ma, una volta ricevute le armi oplitiche, il popolo si rivolse contro i propri capi minacciando di venire a patti con gli Ateniesi. Messi alle strette, gli oligarchici si arresero a Pachete. Come punizione per la rivolta, l'assemblea ateniese deliberò di giustiziare l'intera popolazione maschile adulta di Mitilene e di ridurre in schiavitù le donne e i bambini, ma cambiò idea il giorno successivo. La nave inviata a Mitilene per annullare il decreto del giorno precedente giunse nel momento in cui esso stava per essere eseguito. Ma un migliaio di oligarchici che erano stati inviati ad Atene furono giustiziati. La storia della rivolta è uno dei grandi affreschi drammatici di Tucidide (III 2-6; 8-18; 25-50).

Anche se Tucidide non menziona Dexandro per nome, afferma che tra coloro che informarono gli Ateniesi della preparazione della rivolta vi erano «uomini di una certa fazione, prosseni di Atene,

che agivano di propria iniziativa» (III 2, 3). Un prosseno, una specie di console, era un cittadino della città in cui offriva i suoi servizi, non di quella che rappresentava. Oltre a ricevere onori e privilegi da parte della città che rappresentava, un prosseno badava ai suoi interessi nella città natale.

Un'ereditera (ἐπίκληρος) era la figlia di un uomo che era morto senza lasciare legittimi eredi maschi, come un figlio o un nipote o un pronipote. La proprietà di famiglia veniva assegnata all'ἐπίκληρος e rimaneva a lei fino al momento in cui poteva essere ereditata da suo figlio. Essa avrebbe sposato un uomo il cui dovere sarebbe stato quello di procreare un figlio legittimo e badare ai beni di famiglia, finché il figlio non fosse diventato grande. L'ἐπίκληρος stessa non poteva decidere chi sposare; tuttavia, il fatto che fosse grazie a lei che suo marito aveva il controllo delle proprietà di famiglia a volte le dava il sopravvento nel matrimonio (*Eth. Nic.* VIII 10, 1161 a 1-2). Se c'erano due figlie femmine, la proprietà veniva divisa equamente. Dal momento che Timofane era ricco, il controllo di metà della sua tenuta sarebbe stato un compenso considerevole. Aristotele non ci rivela su che base fosse stata avanzata l'azione legale di Dexandro. Una possibilità è che i figli di Dexandro fossero stati nominati nel testamento di Timofane, ma che il testamento stesso fosse stato rigettato dalla corte.

⁵³ La Focide è un distretto della Grecia centrale, a nord-ovest della Beozia. La Guerra Sacra – così chiamata perché la sua motivazione apparente era un sacrilegio contro Apollo – tenne il mondo greco in agitazione per un decennio e attirò Filippo II di Macedonia nel cuore della Grecia. La guerra fu dichiarata contro la Focide nel 356 a.C. dalla Lega Anfizionica, un'associazione di tribù organizzata intorno al tempio di Apollo a Delfi. Onomarco fu un eccezionale capo focese in quella guerra. Sotto il suo comando, la Focide divenne per pochi anni una delle principali potenze in Grecia. Come generale, fu abbastanza abile da sconfiggere Filippo due volte prima di incontrare lui stesso la sconfitta e la morte in una terza battaglia nel 352 a.C. Mnasea, che era anche lui un generale focese, cadde un anno dopo. La guerra venne condotta a termine nel 346 a.C. con l'intervento di Filippo (Diodoro, XVI 23-5; 27-33; 35-8; 56-61).

Ateneo, VI 264 d, informa che Mnaseone fu amico di Aristotele.

⁵⁴ È incerto se il cambiamento di costituzione a Epidamno cui qui ci si riferisce sia il medesimo mutamento costituzionale già descritto prima (I 1301 b 21-6).

⁵⁵ Questa sezione abbonda di esempi che illustrano il principio generale secondo il quale ogni individuo, carica o parte della città, che di-

venti fonte di un potere militare o assuma un rilievo in altro modo, è una causa potenziale di rivolta e di cambiamento della costituzione.

⁵⁶ Dal tempo delle guerre persiane, il Consiglio dell'Areopago, così chiamato perché si incontrava sulla collina di Ares, era composto interamente da ex arconti, che entravano automaticamente a farne parte non appena il loro mandato annuale di arconti terminava. Dal momento che vi erano nove nuovi ex arconti ogni anno e che l'appartenenza ad esso era a vita, l'Areopago era un organo ampio. La sua tendenza oligarchica (II 12, 1273 b 39-40) era dovuta al fatto che l'arcontato, e conseguentemente l'ingresso nell'Areopago, era riservato (fino alla metà del V sec. a.C.) ai cittadini delle due classi più agiate (*Ath. Pol.* 26, 2).

La battaglia marittima al largo dell'isola di Salamina nel 480 a.C. annientò la flotta persiana e spinse gli Ateniesi verso la gloria. L'Areopago si guadagnò buona fama nelle guerre persiane fornendo il denaro necessario perché i cittadini più poveri potessero servire come marinai sulle triremi e combattere a Salamina – otto dracme per ciascun uomo che fosse salito a bordo (*Ath. Pol.* 23, 1-2). La massa dei marinai si conquistò la sua parte di potere vincendo la battaglia.

Aristotele dice che il Consiglio dell'Areopago restrinse la costituzione, ovvero la rese più oligarchica, mentre la massa dei marinai rafforzava la democrazia. Il medesimo evento, dunque, ebbe due effetti opposti: rese Atene nello stesso tempo più oligarchica e meno oligarchica. Ma il padre della logica non è caduto in contraddizione. Il principio di non contraddizione non è violato fintanto che gli effetti opposti avvengono in momenti differenti, o in luoghi diversi, o sotto aspetti differenti. In questo caso, lo stesso evento ebbe effetti opposti in tempi differenti. Per i diciassette anni successivi alla battaglia di Salamina, Atene divenne più oligarchica sotto l'influenza dell'Areopago (*Ath. Pol.* 25); ma poi, quando la massa dei marinai guadagnò potere, Atene divenne più democratica (II 12, 1274 a 7-15).

Il rapporto fra lo sviluppo della democrazia ateniese e l'importanza crescente della massa dei marinai è esempio di un principio empirico, più volte ripreso da Aristotele, in base al quale la costituzione di una città tende a rispecchiare l'importanza che assumono, in quella città, i vari tipi di forze armate: l'oligarchia è il riflesso della preponderanza della cavalleria; il regime costituzionale, degli opliti; la democrazia, della fanteria leggera e della marina (IV 3, 1289 b 33-40; 13, 1297 b 16-24; VI 7, 1321 a 6-14). È difficile negare una quota del potere costituzionale a coloro che, con le loro prodezze, promuovono le fortune militari di una città.

⁵⁷ Nella battaglia di Mantinea del 418 a.C., Sparta e i suoi alleati riportarono una vittoria decisiva sulla coalizione di Argo, Mantinea e Ate-

ne (Mantineia è circa venti miglia esattamente a ovest di Argo). I notabili argivi che si distinsero nella battaglia erano un migliaio di soldati, con speciale addestramento, reclutati tra i più forti e i più ricchi giovani cittadini (Diodoro, XII 75, 7; 79, 2). Poco dopo essersi distinti nella battaglia, questi guerrieri scelti rovesciarono la democrazia ad Argo con l'aiuto di Sparta e stabilirono un'effimera oligarchia favorevole alla città prima loro nemica (Tucidide, V 63-84; Diodoro, XII 79; 80, 1-3).

⁵⁸ La situazione mutò a sfavore di Atene nella guerra del Peloponneso quando la spedizione che essa inviò in Sicilia nel 415 a.C. fu annientata da Siracusa due anni dopo. La sorte del corpo di spedizione fu segnata quando l'assedio cui stava sottoponendo Siracusa venne spezzato e la marina ateniese sconfitta definitivamente in una serie di battaglie nel Porto Grande di Siracusa (la storia della spedizione, narrata nei libri VI e VII, è l'apice della storia di Tucidide).

Chi fu il popolo (ὁ δῆμος) cui andò il merito della vittoria? Aristotele fa apparentemente riferimento ai cittadini più poveri di Siracusa, che costituivano la fanteria leggera e i rematori di trireme. Egli distingue gli opliti dal popolo (ved. 6, 1305 b 33 insieme a IV 3, 1289 b 29-32) e descrive la trasformazione costituzionale realizzata dal popolo come un cambiamento dal regime costituzionale – in cui chi possiede armi pesanti ha il potere supremo (III 7, 1279 a 37-b 4) – alla democrazia – nella quale il potere supremo ce l'ha il popolo (III 6, 1278 b 11-2). Quindi, nella visione di Aristotele, furono le battaglie navali nel Porto Grande a determinare la vittoria nella guerra.

Newman (*ad loc.*) nota che la storia costituzionale di Siracusa, dal rovesciamento della tirannide nel 466 a.C. fino alla vittoria sugli Ateniesi del 413 a.C., è descritta in modo incoerente nel libro V. Aristotele sembra ritenere che durante questo periodo Siracusa fosse un regime costituzionale o un'aristocrazia (10, 1312 b 6-9), ma in un luogo (12, 1316 a 32-3) dice che la tirannide fu seguita da una democrazia. Questa apparente contraddizione può forse essere risolta ricordando che Aristotele sottolinea altrove che «quelli che noi oggi chiamiamo regimi costituzionali, allora avevano il nome di democrazie» (IV 13, 1297 b 24-5).

⁵⁹ Non abbiamo notizie sul tiranno Foxo.

⁶⁰ L'episodio che condusse al rovesciamento di Periandro è narrato più avanti (10, 1311 a 39-b 1). La costituzione che il popolo stabilì era una democrazia. Ved. 3, 1303 a 23 e la nota 32.

⁶¹ Aristotele afferma ora che le costituzioni cambiano non solo quando un individuo, una carica o una sezione della città diventa nettamente

superiore, ma anche quando parti opposte di una città si equiparano, e conclude la sua discussione relativa alle cause generali delle rivolte e del cambiamento costituzionale con alcune osservazioni riguardo alla forza e all'inganno.

La classe media di Aristotele sembra essere quella oplitica. Le forze armate in una tipica città greca consistevano di quattro parti: la cavalleria, gli opliti, la fanteria leggera e la marina (VI 7, 1321 a 6-7; 8, 1322 b 1-2). La fanteria leggera e la marina provengono dal popolo (VI 7, 1321 a 13-4 e 19-21); la cavalleria viene fornita dai più ricchi (VI 7, 1321 a 11). Così, per via di esclusione, la classe media tra il popolo e i ricchi deve essere quella oplitica: cioè la classe dei cittadini sufficientemente ricchi da equipaggiarsi con armi pesanti, ma non abbastanza da mantenere un cavallo.

⁶² Aristotele afferma che le costituzioni si cambiano o con la forza o con l'inganno, e poi suggerisce un'interessante simmetria fra questi due metodi. La coercizione viene applicata (1) dall'inizio o (2) solo più tardi; e l'inganno è utilizzato (3) solo all'inizio o (4) sia all'inizio sia più tardi. Nel caso (1) la nuova costituzione non è mai accettata volentieri; nei casi (2) e (3) viene accettata volentieri all'inizio ma non più avanti; e nel caso (4) viene accettata volentieri per tutto il tempo.

I Quattrocento erano un gruppo di oligarchi che tenne il potere per quattro mesi nel 411 a.C., durante un periodo particolarmente turbolento della storia di Atene. Pisandro, il loro portavoce, persuase gli Ateniesi che il re di Persia sarebbe passato dalla parte di Atene, in quella fase della guerra, se essi avessero sostituito la democrazia con un'oligarchia. Ma quando gli inviati ateniesi, guidati da Pisandro, tentarono di negoziare un'alleanza con il satrapo Tissaferne, furono respinti. Il rovesciamento della democrazia avvenne ugualmente. Aristotele, al contrario di Tuciddide, conclude che Pisandro era consapevole fin dall'inizio che l'alleanza con i Persiani era ben poco probabile (ved. Tuciddide, VIII 45-54; 56; 63-77; 81-2; 86; 89-98; *Ath. Pol.* 29-33).

⁶³ Aristotele passa, ora, dalle cause generali delle rivolte e dei cambiamenti costituzionali a quelle peculiari di costituzioni specifiche, iniziando con le cause proprie della democrazia. Il capitolo è diviso in tre parti, corrispondenti alle costituzioni in cui una democrazia si trasforma: l'oligarchia (1304 b 20-1305 a 7), la tirannide (1305 a 7-28) o la democrazia estrema (1305 a 28-34).

⁶⁴ Aristotele incomincia dalla descrizione dei modi in cui i demagoghi spingono i notabili a rovesciare le democrazie e ad instaurare oligarchie.

La parola greca *δημαγωγός* («demagogo») significa letteralmente «guida del popolo». In un passo di questo capitolo Aristotele usa anche

l'espressione «i comandanti del popolo» (οἱ προστάται τοῦ δήμου) come variante stilistica di δημαγωγοί (1305 a 20-1). Per estensione, δημαγωγός giunse a indicare qualcuno che si comporti come una guida del popolo; e nel capitolo successivo Aristotele attribuisce il termine a coloro che, ricercando il potere tra pochi, imitano un leader delle masse (6, 1305 b 23-7).

Aristotele sottolinea che in tempi antichi i demagoghi «provenivano dalle file dei comandanti dell'esercito», mentre ai suoi giorni bastava che fossero dei buoni oratori pubblici (1305 a 10-3). La ragione per cui un demagogo ai tempi di Aristotele doveva essere un buon oratore pubblico è che, solitamente, il suo potere e la sua influenza poggiavano non su una carica esecutiva da lui rivestita, ma direttamente sulla sua abilità di dominare l'assemblea o i tribunali popolari con un discorso persuasivo. L'assemblea e i tribunali popolari vengono richiamati, nel passo di cui ci occupiamo, nell'opposizione tra l'ambito pubblico (τὰ κοινῇ) e quello privato (τὰ ἰδίᾳ).

Aristotele aveva una bassa opinione dei demagoghi. Nella sua visione, il demagogo era un adulatore (κόλαξ) del popolo (11, 1313 b 40-1). L'adulazione (κολακεία) è uno dei vizi discussi nei trattati etici (*Eth. Nic.* II 7, 1108 a 26-30; IV 6; *Eth. Eud.* II 3, 1221 a 7; III 7, 1233 b 29-34; *Magna Moralia* I 31). Tra i piaceri delle relazioni sociali, l'amicizia (φιλία) è il giusto mezzo, e l'adulazione e il malanimo sono, rispettivamente, l'eccesso e la mancanza. «L'adulatore e il fatto di essere adulati sono cose piacevoli; l'adulatore è, infatti, colui che appare un ammiratore e sembra un amico» (*Rhet.* I 11, 1371 a 22-4). In verità, non è nessuno dei due. Diversamente da un vero amico, cerca solo di compiacere il destinatario della sua adulazione, non di fargli del bene; e il piacere che dà viene dato non per sé, ma per ottenere benefici personali (*Eth. Nic.* II 7, 1108 a 29; IV 6, 1127 a 8-10; X 3, 1173 b 31-1174 a 1). Aristotele si spinge fino al punto di paragonare i demagoghi agli adulatori in una tirannide (IV 4, 1292 a 20-3). Nel tipo di democrazia in cui i demagoghi prosperano, il popolo nel suo insieme è una specie di tiranno; e i demagoghi, in una simile democrazia, assecondano questo tiranno collettivo come, in una tirannide, gli adulatori assecondano un singolo uomo.

Aristotele afferma che, nella maggior parte dei casi, le democrazie vengono rovesciate perché i demagoghi si appropriano ingiustamente delle proprietà dei notabili e li obbligano, per reazione, a coalizzarsi contro la costituzione. Una città greca non aveva gli accorgimenti di uno stato moderno – imposte sulla proprietà, imposte progressive sul reddito, tasse di successione – per la redistribuzione delle ricchezze dei suoi cittadini. I Greci avevano una cattiva opinione delle imposte dirette sui cittadini (ma non sugli stranieri residenti) tranne che per le emergenze in tempo di guerra. Consideravano le imposte dirette sulla

persona o sulla proprietà del cittadino come qualcosa che nessun uomo libero avrebbe tollerato. Al loro posto, una città greca aveva liturgie e sanzioni, la seconda delle quali poteva comportare la confisca di tutte le proprietà di un uomo. Così, Aristotele può descrivere le deprezzazioni volute dai demagoghi come consistenti nell'imposizione di liturgie eccessive e nella confisca delle proprietà (presumibilmente, dopo un processo su qualche falsa accusa).

Le liturgie erano servizi pubblici obbligatori sostenuti dai cittadini ricchi di una città. Le più importanti liturgie erano: la trierarchia (le spese di allestimento di una trireme per un anno), la coregia (le spese di allestimento di un coro per l'esecuzione di una tragedia o di una commedia), l'ἑστίασις (le spese di allestimento di un banchetto pubblico), l'ἀρχιεωρία (la guida di un'ambasceria sacra), l'ἵπποτροφία (il mantenimento di un cavallo da cavalleria) e la γυμνασιαρχία (i compensi per gli istruttori di ginnastica e, qualche volta, per i partecipanti a una corsa con le torce). Tutte queste vengono menzionate nell'*Etica Nicomachea* (IV 2, 1122 a 24-5; b 19-23; 1123 a 22-4) e nella *Politica* (IV 3, 1289 b 35-6; V 8, 1309 a 17-20; VI 7, 1321 a 11, 35-9; 8, 1323 a 1).

⁶⁵ Cos è un'isola al largo della costa sud-occidentale dell'Asia Minore, di fronte ad Alicarnasso. Non abbiamo notizie sul rovesciamento della democrazia a Cos, anche se ci è noto che lì si verificò una rivolta nel 366 a.C. (Strabone, XIV 2, 19; Diodoro, XV 76, 2; ved. S.M. Sherwin-White, *Ancient Cos: An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen 1978, pp. 65-6, 73, 75).

⁶⁶ Sul rovesciamento della democrazia a Rodi, ved. la nota 24. Sembra che i demagoghi avessero bisogno di denaro per pagare al popolo l'indennità di partecipazione all'assemblea e alle giurie; perché, se il popolo non avesse partecipato, i demagoghi avrebbero perso la loro influenza. Essi raccolsero almeno una parte dei soldi di cui avevano bisogno bloccando l'esborso dei compensi dovuti ai comandanti delle triremi, in adempimento ai contratti stipulati con la città per costruire e allestire triremi per la flotta rodia. Non essendo stati pagati, i comandanti delle triremi non erano, a loro volta, in grado di pagare fornitori e operai; e questi li citarono in giudizio. Per sfuggire ai processi, i comandanti delle triremi si coalizzarono e rovesciarono la democrazia (ved. Newman 1887-1902, *ad loc.*).

⁶⁷ C'erano molte città, sparpagiate in tutto il mondo greco, dall'Asia Minore alla Sicilia, che portavano il nome dell'eroe Eracle. A quale si sta riferendo Aristotele? Una Eraclea è menzionata in altri quattro passi della *Politica* (6, 1305 b 2-12; 34-6; 1306 a 36-b 1; VII 6, 1327 b 14-5), ma viene identificata solo in uno (1305 b 36), come Eraclea

del Ponto (il Mar Nero). Dal momento che gli episodi narrati nei vari passi sono di scarso aiuto per identificare la città o le città menzionate, si tende a preferire l'ipotesi più semplice, che i riferimenti siano tutti relativi alla medesima città, cioè Eraclea Pontica (ved. Newman 1887-1902, *ad loc.*). Eraclea Pontica fu fondata da Megara intorno al 560 a.C. sulla costa meridionale del Mar Nero; assumendo che il nostro passo si riferisca a questa Eraclea, fu fondata come democrazia, ma divenne presto un'oligarchia.

⁶⁸ Sul rovesciamento della democrazia a Megara, ved. la nota 26.

⁶⁹ Cuma è menzionata anche in II 8, 1269 a 1-3. C'erano tre città con questo nome nel mondo greco: Cuma eolica, sulla costa occidentale dell'Asia Minore, a sud-est rispetto a Lesbo; Cuma euboica, sulla costa orientale dell'Eubea; e la Cuma italica (la romana *Cumae*) sulla costa occidentale dell'Italia, vicino a Napoli. Non sappiamo a quale di esse si stia riferendo Aristotele.

Il Trasimaco che rovesciò la democrazia a Cuma portava un nome famoso. Potrebbe essere il sofista di Calcedonia descritto tanto brutalmente da Platone nella *Repubblica*? Aristotele, ad ogni modo, non lo distingue dal sofista, al quale si riferisce con certezza cinque volte (*Soph. El.* 34, 183 b 32; *Rhet.* II 23, 1400 b 19-20; III 1, 1404 a 14; 8, 1409 a 2; 11, 1413 a 8; ved. S.A. White, *Thrasymachus the Diplomat*, «Classical Philology» XC 1995, pp. 326-7).

⁷⁰ Aristotele afferma che «anticamente» (nel VII e VI secolo a.C.) le democrazie mutarono, non in oligarchie, ma in tirannidi, visto che di solito il tiranno era prima un demagogo, e offre tre ragioni per darne conto: (1) i demagoghi erano generali; (2) alte cariche finirono nelle mani sbagliate; (3) il popolo viveva nelle campagne.

Da questa spiegazione possiamo farci un'idea di come Aristotele rappresenti la nascita della tirannide dalla democrazia. Egli immagina la democrazia come divisa in due fazioni, quella dei ricchi e quella del popolo. Il popolo vive in campagna, nei propri poderi; i ricchi (presumibilmente) in città. Un generale diventa guida del popolo – un «demagogo» nel senso letterale del termine – dopo averne guadagnato il rispetto, grazie al valore dimostrato in guerra, e la fiducia, grazie all'avversione manifestata nei confronti dei ricchi. Egli si serve della propria esperienza militare nel conflitto sociale tra il popolo e i ricchi e, alla fine, si impossessa del potere in nome del popolo. Riesce a mantenerlo perché i suoi seguaci, essendo occupati nelle loro fattorie in campagna, non sono vicini per tenerlo sotto controllo.

Nella rappresentazione – simile ma più vivida – data da Platone della nascita della tirannide dalla democrazia (*Resp.* VIII 563 e-566 d), il

demagogo diviene un tiranno nel momento in cui si assicura una guardia del corpo. Aristotele non menziona tale guardia del corpo in questa sezione, anche se più avanti dice che un tiranno è diverso da un sovrano in quanto ha una guardia del corpo costituita di stranieri invece che di cittadini (10, 1311 a 7-8; ved. anche *Rhet.* I 2, 1357 b 30-6).

⁷¹ La pritania (πρυτανεία) era un'alta carica, e il pritano (πρύτανις) era l'alto ufficiale che la deteneva. La nostra conoscenza di questa carica a Mileto è limitata a ciò che si può dedurre da questo passo. Atene e altre città (ved. VI 8, 1322 b 28-9) avevano una carica dallo stesso nome, ma di natura profondamente diversa. Non sappiamo nulla di più riguardo all'evento a cui si fa qui riferimento.

⁷² Nella lotta tra fazioni che divampò ad Atene dopo le riforme di Solone, Pisistrato fu a capo di un terzo partito, il partito delle (o oltre le) colline, opposto al partito della pianura e al partito della costa. Usando uno stratagemma e confidando nella sua reputazione militare, fu in grado, nel 561 a.C., di assicurarsi una guardia del corpo e diventare tiranno (*Rhet.* I 2, 1357 b 30-6; *Ath. Pol.* 13-4; Erodoto, I 59).

⁷³ Teagene divenne tiranno di Megara durante la seconda metà del VII secolo a.C. Diede in sposa una delle sue figlie al nobile e potente ateniese Cilone, di cui appoggiò il tentativo, fallito, di farsi tiranno di Atene; fu, infine, scacciato da Megara (*Rhet.* I 2, 1357 b 30-6; Tucidide, I 126, 3; Plutarco, *Quaestiones Graecae* 295 c-d).

⁷⁴ Dionisio I salì al potere a Siracusa durante l'invasione cartaginese della Sicilia nel 406/5 a.C. La sua ascesa seguì lo schema classico. Dopo essersi distinto in battaglia, si mise in luce come uomo del popolo, denunciò i ricchi in assemblea e fu eletto membro di un collegio di generali. Prendendo le distanze dagli altri generali e accusandoli di tradire il proprio paese a favore dei Cartaginesi, ottenne di essere promosso a «generale supremo» (στρατηγὸς ἀποκράτωρ). Poi, con uno stratagemma, persuase il popolo a dargli una guardia del corpo di seicento soldati. Quando la ebbe, si proclamò apertamente tiranno. Consolidò il suo potere convocando un'assemblea e facendo giustiziare i suoi due oppositori più influenti, uno dei quali era l'ex generale Dafaneo (Diodoro, XIII 91-6).

⁷⁵ Alla fine Aristotele osserva che le democrazie mutano non solo in oligarchie e tirannidi, ma anche da un tipo di democrazia a un altro – da una democrazia ancestrale a un tipo più nuovo. La democrazia ancestrale ad Atene era la costituzione di Solone (ved. II 12, 1273 b 33-1274 a 7 e la nota 11 al libro VI). Il «tipo più recente», in cui «il popolo

aveva sovranità anche sulle leggi», è la democrazia estrema (sulla quale ved. IV 4, 1292 a 4-37; 6, 1292 b 41-1293 a 10; VI 4, 1319 b 1-32, VI 5; e le note 14 e 19 al libro VI).

Aristotele presuppone che la carica elettiva sia ricercata con meno entusiasmo quando i candidati devono avere un certo censo per accedere, perché i possidenti, di solito, sono più interessati a occuparsi delle loro proprietà piuttosto che a prestare servizio in una carica pubblica (ved. VI 5, 1320 a 27-8). Aristotele sembra pensare che l'affannosa caccia alle cariche elettive in democrazia porti le persone che vi ambiscono a gareggiare l'una contro l'altra in promesse di poteri sempre più grandi concessi ai loro elettori, cioè al popolo, fino al punto di promettere a questo tutto il potere. Aristotele preferirebbe che fossero le tribù separate (in quanto suddivisioni del corpo cittadino) a eleggere i funzionari. La sua idea è forse che gli interessi di una tribù non coincidano perfettamente con quelli del popolo intero.

⁷⁶ Aristotele discute di quelle cause di rivolta e di cambiamento costituzionale che sono specifiche dell'oligarchia da due principali punti di vista: la trasformazione costituzionale che si origina (1) da coloro che non fanno parte della classe dirigente, oppure (2) da coloro che sono interni alla classe dirigente. Alla fine del capitolo, cita una causa agiuntiva: (3) gli eventi casuali negativi.

⁷⁷ Il mutamento costituzionale che si origina a partire da coloro che sono esterni alla costituzione viene attribuito a quattro differenti cause: (a) il trattamento ingiusto delle masse; (b) la ristrettezza numerica della classe dirigente; (c) la rivalità tra i notabili; (d) il risentimento delle masse verso i loro governanti.

Il primo episodio che Aristotele considera – quello in cui un'oligarchia viene rovesciata dal popolo perché gli oligarchici lo trattano iniquamente – potrebbe sembrare un caso di cambiamento costituzionale che si origina nella stessa classe dirigente, dal momento che il sovvertimento si può far risalire ad azioni ingiuste degli oligarchici ed è (perlomeno nell'esempio fatto da Aristotele) guidato da un oligarca. Però, nella classificazione dei casi che propone, Aristotele si concentra sul fatto che i sovvertitori dell'oligarchia fanno parte del popolo, che in un'oligarchia è in assoluto la parte più emarginata. Ligdami fu tiranno di Nasso, l'isola maggiore delle Cicladi, dal 545 al 524 a.C. Nel nostro passo, Aristotele dice che Ligdami veniva dall'oligarchia, guidò il popolo contro la sua stessa fazione, e in seguito divenne tiranno di Nasso. Altre fonti forniscono maggiori dettagli. L'occasione della rivolta contro l'oligarchia fu un'aggressione ai danni di Telesagora, ricco e popolare cittadino di Nasso, e delle sue due figlie da parte di alcuni ricchi giovani ubriachi. Il popolo, con Ligdami alla testa, rove-

sciò l'oligarchia e (presumibilmente) stabili una democrazia. In seguito, quando Pisistrato stava lottando per riconquistare la tirannide ad Atene, Ligdami gli fornì uomini e denaro. Dopo che Pisistrato ebbe riconquistato la tirannide, ripagò Ligdami conquistando Nasso e insediandolo come tiranno (Aristotele, fr. 558 Rose³; *Ath. Pol.* 15; *Oec.* II 2, 1346 b 7-12; Erodoto, I 61 e 64).

Il secondo caso nell'elenco di Aristotele è quello in cui un'oligarchia con un ristretto numero di membri viene attaccata da uomini ricchi esclusi dal novero dei governanti. «Anche la sedizione che trae origine da soggetti esterni assume diverse forme»: il significato di questa frase è che, come le rivolte originate da chi è nella cerchia dei governanti hanno origini di vario tipo (ved. 1305 b 22-1306 b 5), così l'hanno *anche* le rivolte avviate da altri. La clausola costituzionale che impediva a un padre e a un figlio, o a un fratello maggiore e uno minore, di detenere una carica nello stesso momento era basata sull'idea che l'unità politica di riferimento fosse la famiglia piuttosto che il singolo. Applicando l'interpretazione più restrittiva di questa idea, per ciascuna famiglia che avesse un ruolo nella costituzione era autorizzato un solo detentore di cariche: il capofamiglia. Invece, secondo un'interpretazione più estensiva, ciascuna famiglia privilegiata era autorizzata ad averne due: il padre e il figlio maggiore. Con queste disposizioni, gli uomini, provenienti da famiglie privilegiate, che venivano lasciati in disparte sarebbero stati ansiosi di inserirsi anch'essi nel gioco del potere, e ci si poteva aspettare che avrebbero creato problemi finché non fossero riusciti nel loro intento. Nelle tre città menzionate da Aristotele, la loro smania sortì l'effetto che le norme costituzionali fossero, in una certa misura, ammorbidite. Eraclea sul Mar Nero (ved. 1305 b 36 e la nota 67) divenne un'oligarchia più flessibile; Massalia (la moderna Marsiglia), qualcosa di più simile a un regime costituzionale; Istro (anch'essa sul Mar Nero), una democrazia. In VI 7, 1321 a 29-31, Aristotele descrive una procedura di Massalia con la quale gli uomini al di fuori della classe dei governanti vi venivano inclusi. Il mutamento di costituzione nella città di Massalia, qui menzionato, può ben essere stato il risultato dell'adozione di questo processo di selezione.

Aristotele considera ora il caso in cui il popolo, traendo vantaggio dagli scontri fra notabili, rovescia l'oligarchia. A Cnido, una città sulla lunga penisola che sporge dall'angolo sud-occidentale dell'Asia Minore, il popolo rovesciò l'oligarchia dopo che i notabili si erano indeboliti a causa di dissensi interni. Come sottolinea Newman 1887-1902 (*ad loc.*), il sovvertimento di Cnido è simile a quello di Nasso da un certo punto di vista, diverso da un altro. Benché entrambe le oligarchie siano state rovesciate dal popolo guidato da un notevole, a Cnido la causa di ciò fu il disprezzo del popolo per i notabili (ved. 3, 1302 b 25-7) piuttosto che l'oppressione da esso subita, come era avvenuto a Nas-

so. I notabili a Cnido erano oggetto di disprezzo perché si erano indeboliti da sé, dividendosi in due fazioni.

Aristotele nota, alla fine, che le oligarchie – il suo esempio suggerisce che stia ancora pensando alle oligarchie ristrette – sono talvolta rovesciate dal popolo anche per semplice risentimento, persino quando i governanti governano bene.

Eritre è una città ionica sulla costa dell'Asia Minore, di fronte all'isola di Chio. I Basilidi, se il loro nome è davvero questo, erano discendenti degli originari re (βασιλεῖς) della città.

⁷⁸ Aristotele passa, ora, al secondo dei suoi temi principali: il cambiamento costituzionale che si origina all'interno della classe dei governanti. Ne elenca sei fonti: (a) la rivalità politica; (b) la rovina finanziaria; (c) la formazione di una cerchia interna alla classe dei governanti; (d) l'incapacità nella gestione delle forze armate; (e) le contese giudiziarie; (f) il dispotismo.

⁷⁹ La rivalità politica provoca il cambiamento di costituzione quando alcuni degli oligarchici, nel tentativo di avere la meglio sui propri avversari politici, diventano demagoghi, o all'interno della stretta cerchia dei governanti stessi o in relazione al popolo.

⁸⁰ Nel 404 a.C., dopo aver perso la guerra del Peloponneso, gli Ateniesi furono costretti dall'ammiraglio spartano Lisandro a eleggere un governo provvisorio di trenta oligarchi, passati alla storia come i Trenta Tiranni, col mandato di gestire gli affari della città e di progettare una nuova costituzione. La guida dei Trenta fu presto assunta dai demagoghi, che instaurarono un regime di terrore. Quando Teramene, un elemento più moderato all'interno dei Trenta, cominciò ad opporsi agli eccessi dei suoi colleghi, fu sommariamente giustiziato. Nel giro di nove mesi dalla loro elezione i Trenta furono deposti, e poco dopo venne ristabilita la democrazia. Il nostro passo differisce da due delle principali fonti relative a questi eventi (Senofonte, *Hist. Gr.* II 3-4; Diodoro, XIV 3-6) nell'indicare Caricle, anziché Crizia, come capo dei demagoghi. I due uomini sono appaiati nei *Memorabilia* di Senofonte (I 2, 31-7) e nella *Contro Eratostene* (55) di Lisia (ved. anche *Ath. Pol.* 34-8, e Platone, *Apol.* 32 c-d).

⁸¹ Sui Quattrocento ved. la nota 62. I Quattrocento si divisero in due fazioni quando capirono che stavano per essere rovesciati. I demagoghi, guidati, fra gli altri, da Frinico, erano implacabili nemici della democrazia e, a ragion veduta, temevano per le loro vite se l'oligarchia fosse caduta (Frinico stesso fu assassinato ancor prima che essa cadesse). Di conseguenza, sarebbero stati disposti a pagare qualunque prez-

zo, incluso il tradimento di Atene a beneficio degli Spartani, pur di restare al potere. I moderati, guidati da Teramene e Aristocrate, erano favorevoli a un tipo di regime costituzionale, i Cinquemila, sotto il quale la piena cittadinanza sarebbe stata limitata a coloro che possedevano armi pesanti. Essi speravano, come poi effettivamente accadde, che la loro opposizione ai demagoghi avrebbe portato a una simile costituzione sotto il loro comando (*Ath. Pol.* 33; Tucidide, VIII 89-90).

⁸² Aristotele passa ora al cambiamento costituzionale che ha luogo perché gli oligarchi si trasformano in demagoghi nei loro rapporti con il popolo. Egli nota che i demagoghi sono soliti spuntare in tutte le oligarchie in cui, benché solo i ricchi detengano il potere, il popolo elegge i titolari di cariche o ha un posto nelle giurie. Sotto un simile ordinamento costituzionale, un oligarchico sarà tentato di ricorrere alla demagogia per vincere un'elezione o per distruggere un avversario in tribunale. Come risultato, il popolo guadagna terreno a spese degli oligarchi.

Aristotele menziona Larissa, la principale città della Tessaglia, altre tre volte nella *Politica* (III 2, 1275 b 26-30; V 6, 1306 a 29-30; 10, 1311 b 17-20). La funzione di un custode dei cittadini (πολιτοφύλαξ) è poco chiara. Sembra che si trattasse di un'alta carica, simile a quella di un generale (II 8, 1268 a 21-3), la quale comportava, tra l'altro, la tutela della città dai nemici interni (ved. VI 8, 1322 a 33-4).

Abido, sulla costa asiatica dell'Ellesponto, divenne probabilmente un'oligarchia nel 411 a.C., quando si staccò dall'impero ateniese, al quale appartenne per più di sessant'anni (Tucidide, VIII 62).

Su Eraclea Pontica, ved. la nota 67.

⁸³ Qui di seguito Aristotele considera come lo sperpero di una fortuna possa indebolire un'oligarchia. A volte, un oligarca in rovina può promuovere il rovesciamento di un'oligarchia per recuperare i suoi beni; altre volte, può provocare un rovesciamento con le sue razzie ai danni della pubblica proprietà.

⁸⁴ L'esempio di Ipparino non è del tutto idoneo al capitolo sull'oligarchia, dal momento che Dionisio I, il tiranno che egli aiutò a insediarsi, rovesciò una democrazia piuttosto che un'oligarchia (su Dionisio ved. la nota 74). Ipparino figurava con Dionisio nel collegio dei generali da cui Dionisio si elevò a «generale supremo», e poi a tiranno. In seguito, Dionisio sposò la figlia di Ipparino, Aristomache. Il figlio di Ipparino, Dione, fu amico e allievo di Platone e, alla fine, nemico del figlio ed erede di Dionisio, Dionisio II (Plutarco, *Dion* 3).

⁸⁵ Su Anfiglioli ved. la nota 40. Come indica quel passo, gli Anfigliolitani giunsero a pentirsi di aver ammesso i coloni calcidesi. Non sappia-

mo nulla di Cleotimo e delle sue attività, oltre a quanto può essere dedotto da questo passo.

⁸⁶ Egina, isola in mezzo al Golfo Saronico, separata dal Pireo da un breve tratto di mare, fu una costante provocazione per Atene. Carete era un famoso generale ateniese del IV secolo che spesso impiegò mercenari. Non conosciamo altre fonti relative alla trattativa con Carete, anche se sul suo andamento possiamo formulare un'ipotesi: un uomo desidera recuperare il suo patrimonio dilapidato, istituendo una tirannide a Egina, e cerca l'aiuto di Carete e dei suoi mercenari (forse mentre Carete era a Corinto nel 367 a.C.), promettendo rapporti concilianti con Atene e una sostanziosa ricompensa a Carete stesso (ved. Newman 1887-1902, *ad loc.*).

⁸⁷ Su Apollonia Pontica ved. la nota 38.

⁸⁸ Come Newman 1887-1902 (*ad loc.*) evidenzia, Aristotele sta attenuando la massima platonica in base alla quale è impossibile, per una costituzione, essere modificata, quando coloro che detengono il potere sono unanimi (*Resp.* VIII 545 d 1-3). Aristotele pensa che sia possibile, ma non facile. È possibile perché, come notava poco fa proprio in questo capitolo, il popolo a Eritre rovesciò l'oligarchia dei Basiliidi, che pure erano buoni amministratori (1305 b 18-22). L'esempio di Farsalo mostra che non è facile.

Farsalo è una città della Tessaglia, sulla strada che da Larissa conduce alla Grecia centrale. Nel periodo in cui fu scritto questo passo, i capi politici a Farsalo erano in buoni rapporti con Filippo II di Macedonia, e questa amicizia può essere stata un fattore aggiuntivo nella stabilità dell'oligarchia (N.G.L. Hammond – G.T. Griffith, *A History of Macedonia*, II, Oxford 1979, p. 539).

⁸⁹ Aristotele considera il caso in cui un'oligarchia viene rovesciata perché si conforma come un'oligarchia all'interno di un'altra oligarchia. Gli Elei occupavano una regione del Peloponneso nord-occidentale. Nel 471 a.C. le varie piccole città da loro abitate si unirono in una sola, chiamata «Elide» (Diodoro, XI 54, 1). La cerchia dell'oligarchia a Elide era particolarmente ristretta, per via del fatto che gli anziani restavano in carica a vita e l'elezione su base dinastica rendeva l'accesso alle alte cariche doppiamente difficile per gli esterni. Un'elezione su base dinastica è, presumibilmente, un'elezione in cui i candidati a una carica devono per legge essere figli o nipoti dell'ultimo uomo che aveva occupato tale ufficio (ved. IV 6, 1293 a 26-30).

Si potrebbe concludere, dai motivi di questo sovvertimento, che Aristotele ritenga l'oligarchia intrinsecamente instabile. Questo perché

l'oligarchia che Aristotele classifica al più alto livello e che considera «la più equilibrata forma di oligarchia» (VI 6, 1320 b 21) ha proprio la struttura contro la quale egli mette in guardia, cioè quella di un'oligarchia nell'oligarchia. Le alte cariche, in questa oligarchia equilibrata, compongono una cerchia ristretta all'interno di un'altra cerchia più ampia, grazie al fatto che per esse è previsto un censo più alto rispetto alle cariche di livello inferiore (1320 b 21-9).

⁹⁰ Aristotele descrive ora alcuni casi in cui gli oligarchi contribuiscono alla loro stessa caduta, con l'occuparsi delle esigenze militari in tempo di guerra e del bisogno di una guardia armata in tempo di pace.

Aristotele pensa che sia difficile per un'oligarchia sopravvivere a una guerra. La ragione sottesa, che sembrava ad Aristotele così ovvia da non meritare di essere esposta (ma ved. Platone, *Resp.* VIII 551 d 9-e 4), è che gli oligarchi sono troppo pochi per dar luogo a una efficace forza da combattimento. Avevano solo due fonti da cui attingere ulteriori truppe: i mercenari o il popolo. Se reclutavano mercenari, era probabile che il generale che li comandava divenisse egli stesso tiranno. Se chiedevano l'aiuto del popolo, avrebbero dovuto dargli qualcosa in cambio. Ciò che il popolo di solito pretende è «una condivisione del potere garantita dalla costituzione», vale a dire la piena cittadinanza, e dunque la trasformazione dell'oligarchia in una democrazia.

In tempo di pace, una città necessita di una guardia armata per mantenere l'ordine. Ora, in un'oligarchia, ogni volta che gli oligarchici si dividono in due fazioni sorge un problema con tale corpo di guardia. Se il generale che comanda la guardia appartiene a una delle fazioni, i membri dell'altra si sentiranno minacciati. Ma se gli oligarchici tentano di risolvere il problema designando un generale che sia neutrale fra le due fazioni, è probabile che costui si metta a capo di entrambe.

Per la distinzione tra le cariche concernenti la protezione interna della città e quelle concernenti la guerra, ved. VI 8, 1322 a 33-4. Che il comandante delle guardie cittadine sia un generale, viene precisato in IV 15, 1300 b 9-12.

Timofane era un generale di Corinto al tempo della guerra contro Argo e Cleone, intorno al 365 a.C. (Cleone è 11 miglia a sud-est di Corinto). I Corinzi arruolarono quattrocento mercenari e designarono Timofane come loro comandante. Timofane li usò per farsi egli stesso tiranno, cosa che preoccupò il fratello più giovane, Timoleone. Anche se Timoleone aveva salvato la vita di suo fratello in passato, ora partecipò al suo assassinio. L'azione di Timoleone pose un delicato problema ai Corinzi: doveva essere celebrato come tirannicida o esecrato come fratricida? (Plutarco, *Timoleon* 4; la storia viene raccontata in modo leggermente diverso da Diodoro, XVI 65, 3-8.)

Sulla signoria ved. la nota 22.

Di questi eventi a Larissa e Abido non sappiamo nulla oltre a quanto si ricava da questo passo, e solo Simo può essere identificato con una certa probabilità. È passato alla storia come l'uomo che consegnò la Tessaglia a Filippo II di Macedonia (Demostene, 18, 48) e che frequentava prostitute ([Dem.], 59, 24 e 108). Su Simo ved. Hammond – Griffith, *A History of Macedonia*, II, cit., pp. 525-6.

Aristotele si sta riferendo all'ascesa o alla caduta di Simo e Ifiade? Non chiarisce se essi siano gli ufficiali neutrali che salirono al potere a Larissa e Abido o i capi politici che gli ufficiali neutrali rovesciarono.

Su Abido ved. la nota 82.

⁹¹ Aristotele passa a considerare vari casi in cui la fazione si origina all'interno della classe di governo, perché un oligarca sente di aver subito un torto in relazione a un matrimonio o a un disonore risultante da un procedimento legale.

⁹² Aristotele aggiunge, ai quattro menzionati in 4, 1303 b 37-1304 a 17, un altro esempio di rivolta che avviene come conseguenza di un matrimonio.

La sola informazione di cui disponiamo sulla presunta ingiustizia subita da Diagora e sul conseguente rovesciamento, ad opera sua, dell'oligarchia dei cavalieri a Eretria si trova in questo passo. In IV 3 1289 b 33-41, Aristotele spiega la connessione tra cavalleria e oligarchia – mantenere cavalli era dispendioso – e considera l'uso di cavalieri nelle guerre tra Eretria e la vicina Calcide, le due città principali dell'isola di Eubea (sull'Eubea ved. la nota 31). Nel 490 a.C. Eretria fu assediata e incendiata dal corpo di spedizione persiano che di lì a poco avrebbe subito un'umiliante sconfitta a Maratona.

⁹³ La condanna inflitta a Eurizione e Archia fu particolarmente umiliante. La gogna era «un giogo di legno appoggiato alla parte posteriore del collo, che teneva la testa piegata verso il basso» (Newman 1887-1902, *ad loc.*). Essere imprigionati in un simile giogo ed esposti alla derisione pubblica era la punizione di solito riservata ai ladri. Aristotele non ci dice se le lotte tra fazioni, che questa umiliante punizione provocò, condussero al rovesciamento degli oligarchici a Tebe e ad Eraclea (su Eraclea ved. la nota 67).

⁹⁴ Per completare il suo elenco di casi di mutamento costituzionale che hanno origine nella cerchia stessa degli oligarchici, Aristotele nota che le oligarchie sono spesso rovesciate da quegli stessi membri che non riescono a sopportare il dispotismo dei loro compagni di consorte.

Il rovesciamento dell'oligarchia di Cnido, al quale Aristotele si riferisce, sembrerebbe diverso da quello di cui parla in 1305 b 12-8, dal

momento che li attribuisce il rovesciamento al popolo piuttosto che al malcontento «degli stessi notabili».

Su Chio ved. la nota 36.

⁹⁵ La terza strada del mutamento nelle oligarchie è un evento avverso (σύμπτωμα), che è semplicemente il caso (τύχη) con un altro nome (ved. 3, 1303 a 3). Per il legame tra «caso» e «avversità», ved. *Phys.* II 8, 199 a 1 e *Rhet.* I 9, 1367 b 24. Il caso, o l'avversità, gioca un importante ruolo nella vita di una città, anche se un saggio legislatore cercherebbe di minimizzare i suoi effetti. Qui Aristotele nota che l'oligarchia e il regime costituzionale possono dissolversi per un evento avverso; in un capitolo successivo spiega in che modo evitare una simile sfortuna (8, 1308 a 35-b 10). Come osserva in un altro contesto, il caso può agire tanto preservando, quanto indebolendo, una costituzione esistente (II 11, 1273 b 18-24). Sul caso ved. la nota 28.

L'evento avverso di cui qui si discute ha origine da situazioni che il legislatore di un'oligarchia o di un regime costituzionale non riesce a prevedere. In un'oligarchia o in un regime costituzionale ci sarà sempre un corpo di cittadini di seconda classe, la cui proprietà include la terra, ma che è escluso dalle cariche e, quindi, dalla piena cittadinanza. Il caso può consistere in un grande aumento del valore della loro proprietà, dovuto «alla pace o a qualche altra congiuntura favorevole». In tempo di pace il valore delle loro fattorie cresce perché costoro sono in grado di investire le loro rendite in schiavi e in bestiame, piuttosto che in spese militari (ved. Diodoro, XI 72, 1). Se tale evento si verifica in un'oligarchia o in un regime costituzionale che non hanno leggi per rendere più restrittivo il censo necessario ad accedere alle cariche, in proporzione alla rapida crescita di valore delle proprietà dei suoi cittadini, finirà che anche il più povero proprietario terriero sarà in grado di raggiungere questo censo e diventare cittadino a pieno diritto; e l'oligarchia o il regime costituzionale si trasformeranno quasi inavvertitamente in una democrazia.

Nella sua precedente discussione sui modi di operare del caso, Aristotele nota come avvenga anche il contrario: che le democrazie si trasformino in oligarchie e in regimi dinastici per effetto del caso, «quando i ricchi crescono di numero oppure cresce la loro ricchezza» (3, 1303 a 10-3). Si dovrebbe osservare, comunque, che Aristotele si serve di differenti concetti di oligarchia nei due passi. Nel primo, «oligarchia» è il governo dei ricchi, mentre nel nostro è il governo di pochi (per tali differenti definizioni ved. la nota 4).

⁹⁶ Il tipo di democrazia assoluta è quello in cui «vige la supremazia della massa e non della legge» (IV 4, 1292 a 4-6). L'oligarchia assoluta è quella in cui «detiene il potere chi governa, e non la legge» (IV 5 1292 b 5-7).

⁹⁷ In questo capitolo Aristotele tratta delle quattro cause della sovversione e del cambiamento costituzionale proprie dell'aristocrazia, o in essa particolarmente attive. Esse sono: (1) l'esclusività dei governanti; (2) il potere sproporzionato dei ricchi; (3) l'avidità dei governanti; (4) gradualità alterazioni che passano inosservate. Il suo primario esempio di aristocrazia, cioè della costituzione basata sulla virtù, è Sparta, come il suo primario esempio di democrazia, ossia di una costituzione basata sulla libertà, è Atene. Altrove, nella *Politica*, Aristotele ritiene importante sottolineare che la virtù particolarmente onorata e coltivata a Sparta non era la virtù nella sua completezza – saggezza, temperanza, coraggio, giustizia (sulle quali ved. VII 1, 1323 a 28-9) – ma solo la virtù militare (II 9, 1271 a 41-b 3; VII 14, 1333 b 5-14; 15, 1334 a 40-b 3; VIII 4, 1338 b 11-6; sulla scia di Platone, *Leg.* I 631 a 3-8; II 666 e 1-667 a 5). Gli esempi aristotelici tratti dalla storia spartana saranno maggiormente comprensibili se si tiene a mente questo punto.

⁹⁸ Nella prima parte di questo capitolo (1306 b 22-1307 a 5), Aristotele sostiene che il numero ridotto dei governanti causa insurrezioni «in modo particolare» quando è connesso con fatti come: (a) la virtù disonorata; (b) la grande disparità di ricchezze; (c) il desiderio di un uomo potente di governare da solo.

⁹⁹ Questo è un argomento curioso. Aristotele vuole offrire una ragione per il fatto che si crede che i governanti in un'aristocrazia siano di numero esiguo. La ragione che propone è che di solito il popolo, erroneamente, pensa che le aristocrazie siano oligarchie. Ciò, per Aristotele, è una buona ragione per credere che i governanti in un'aristocrazia siano pochi, poiché è la scarsità di governanti in un'aristocrazia che spiega questo fatto (per un altro esempio di una simile argomentazione, ved. VII 13, 1332 a 20-7).

¹⁰⁰ Aristotele cita tre casi nei quali la virtù non riconosciuta conduce gli uomini a creare sommosse. Nel primo di essi i governanti vengono sfidati da uomini estranei alla costituzione che affermano di essere uguali a loro in virtù. L'esempio di Aristotele è un oscuro episodio dell'antica storia di Sparta, successivo alla prima guerra messenica. Gli Spartani lottarono per diciannove anni, nell'ultimo terzo dell'VIII secolo a.C., per conquistare la ricca regione della Messenia, sita a nord-ovest della Laconia. Quando ci riuscirono, procedettero all'annessione del territorio e ridussero in schiavitù la sua popolazione. I «figli delle fanciulle», in base a molte storie pur tra loro contrastanti, erano il frutto di unioni irregolari nel corso della guerra. L'epiteto «figli delle fanciulle» (*Παρθέναι*) significa letteralmente «figli di vergini» e indica un con-

cepimento illegittimo, non miracoloso. Aristotele dice che i loro padri erano gli Uguali spartani, ο ἴσοι, ma ciò sottintende che i «figli delle fanciulle» non appartenessero essi stessi agli Uguali. Scontenti del loro stato (poiché solo gli Uguali erano pienamente cittadini) e risentiti perché non avevano ricevuto nulla dei bottini della Messenia, i «figli delle fanciulle» parteciparono a un complotto a cui gli Uguali risposero mandandoli via, in Italia, a fondare Taranto, vera colonia spartana (su Taranto ved. la nota 28; e sui Παρθενίαι ved. H. Michell, *Sparta*, Cambridge 1952, pp. 85-8).

¹⁰¹ La seconda occasione in cui la virtù non riconosciuta è motivo di contrasti si ha quando un uomo potente è disonorato da uno ancora più potente. L'esempio di Aristotele è Lisandro, il grande ammiraglio e statista spartano, che venne disonorato prima dal re Pausania (il nipote del Pausania menzionato in 1307 a 4) e poi dal re Agesilao. Alla fine della guerra del Peloponneso, Lisandro era diventato, per via del suo comando della flotta spartana, l'uomo più potente della Grecia. Fu opera sua la distruzione della flotta ateniese ad Egospotami nell'Ellesponto, nel 405 a.C., che mise in ginocchio Atene tagliando i suoi rifornimenti di grano. Dopo che i Trenta Tiranni, da lui insediati ad Atene, furono deposti (ved. la nota 80), una fazione di oligarchi più moderati manteneva il controllo della città, mentre una fazione democratica aveva quello del Pireo. Gli oligarchi moderati, insieme ai Trenta (ora attestati a Eleusi), cercarono e ottennero il suo supporto. Lisandro bloccò il Pireo con l'intento di ridurlo alla fame fino alla resa. A questo punto intervenne Pausania. Secondo Senofonte, era invidioso della fama e del potere che il successo avrebbe conferito a Lisandro (*Hist. Gr.* II 4, 29). Assicuratosi il necessario sostegno a Sparta, Pausania arrivò in Attica con un suo esercito e rimpiazzò Lisandro. Abbandonò la politica di Lisandro per una linea più conciliante e giunse a un accordo che ristabilì la democrazia ad Atene (Senofonte, *Hist. Gr.* II 4, 24-43; Diodoro, XIV 33, 5-6; Plutarco, *Lys.* 21).

Lisandro vide un'opportunità di riprendere il potere pochi anni più tardi. Quando il re Agide morì, nel 398 a.C., la successione fu controversa. Il fratellastro di Agide, Agesilao, rivendicò il trono sulla base del fatto che l'erede designato Leotichida non era figlio di Agide, ma dell'ateniese Alcibiade. Lisandro appoggiò con forza Agesilao. Era stato il suo amante e credeva, non senza ragione, di poter esercitare il potere attraverso di lui. Agesilao era piccolo, zoppo, all'apparenza insignificante, e non aveva ancora dato alcun segno dell'abilità e dell'ambizione che avrebbero contraddistinto la sua lunga carriera militare. Ma, una volta che Agesilao venne scelto come re, Lisandro dovette presto ricredersi. Durante una campagna in Asia Minore, Agesilao mostrò

tutta la sua autonomia, imponendosi a Lisandro (Senofonte, *Hist. Gr.* III 3, 1-4; 4, 1-10; Plutarco, *Lys.* 22-3; *Ages.* 2-3, 6-8).

Essendo stato disonorato da un re di ciascuna delle due famiglie reali – Pausania era un agiade, Agesilao un euripontide –, a quel punto Lisandro aveva subito abbastanza provocazioni per tentare un cambiamento nel governo spartano. Aristotele dice che provò ad abolire la monarchia (I, 1301 b 19-20). Altre nostre fonti sostengono che il suo obiettivo non era abolire la monarchia, bensì riformarla. Queste fonti ci riferiscono che voleva abolire la monarchia ereditaria degli *Eraclidi* – le due famiglie che rivendicavano di discendere da Eracle – e sostituirla con una monarchia elettiva aperta a ogni spartano (Diodoro, XIV 13; Plutarco, *Lys.* 24-5, 30). Possiamo mettere d'accordo la versione di Aristotele con questa, supponendo che, per voler essere sintetico, egli abbia semplicemente tralasciato di aggiungere una frase che precisava le intenzioni di Lisandro.

Sulla monarchia spartana Aristotele è d'accordo con Lisandro. Nella sua critica alla costituzione di Sparta, asserisce che un re debba essere scelto non sulla base della stirpe, ma «sulla base della sua condotta di vita» (II 9, 1271 a 18-26). Egli nota anche, senza dubbio avendo in mente Lisandro, che il comando di una flotta, o *navarchia*, è causa di rivolte a Sparta, dal momento che «costituisce quasi un'altra forma di monarchia». Il comando della flotta somigliava a una monarchia per il fatto che i re di Sparta, nella sostanza, non erano altro che generali a vita per via ereditaria (II 9, 1271 a 37-41; ved. anche III 14, 1285 b 26-8).

¹⁰² Il terzo e ultimo caso di virtù non riconosciuta, che causa insurrezioni, è quello in cui una persona di valore viene esclusa dalle cariche. L'esempio di Aristotele è la cospirazione di Cinadone, che ebbe luogo poco dopo che Agesilao era divenuto re. La storia è narrata da Senofonte (*Hist. Gr.* III 3, 4-11). Il racconto di Senofonte è interessante per le informazioni che fornisce sulla struttura sociale di Sparta e su una visione dal basso della classe governativa spartana. I cospiratori volevano fomentare una sollevazione di tutte le classi di non cittadini a Sparta. Senofonte ne elenca quattro: (1) gli iloti, schiavi greci che coltivavano la terra per gli Spartani; (2) il Nuovo Popolo, quello dei *Νεοδαμῶνεις*, rappresentato dagli iloti liberati dallo stato come ricompensa per il servizio prestato in guerra; (3) gli Inferiori, οἱ Ὑπομέλῳνες, che avevano perso i diritti di piena cittadinanza per via della loro impossibilità di contribuire alle mense comuni, οἱ *φιδίτι* (φιδίτις, ved. II 9, 1271 a 26-37); (4) i *Περλοιοκοί* (letteralmente, «abitanti intorno»), che vivevano nei villaggi intorno a Sparta e servivano nell'esercito spartano. Cinadone avrebbe affermato che questi non cittadini superavano il numero dei cittadini in un rapporto di cento a uno e sarebbero stati ben lieti di mangiarseli crudi. La cospirazione fu tradita da un informatore; e

i cospiratori furono brutalmente puniti e quasi certamente giustiziati, anche se Senofonte tace riguardo alla loro sorte.

Senofonte non riferisce a quale classe di non cittadini appartenesse Cinadone. Dice solo che non era un Uguaie. L'esclusione dalla prerogativa delle cariche che ciò comportava era stata particolarmente bruciante per una persona di valore come Cinadone. Quando gli si chiedeva perché avesse agito in quel modo, Cinadone rispondeva: «Per non essere inferiore a nessuno spartano». Per Aristotele il coraggio è unito al desiderio di onori (*Eth. Nic.* IV 4, 1125 b 11-2; *Rhet.* II 17, 1391 a 22-3) e connesso con la capacità di governare (*Eth. Nic.* IV 5, 1126 b 1-2).

¹⁰³ Aristotele passa, ora, al caso in cui una grande disparità di ricchezze, piuttosto che la virtù senza il dovuto riconoscimento, dà origine a rivolte. Tale disparità cresce specialmente in tempo di guerra. La guerra messenica alla quale si riferisce è la seconda guerra messenica. Nella prima, Sparta conquistò la Messenia e ridusse in schiavitù la sua popolazione (ved. la nota 100). Nella seconda, due generazioni più tardi, combatté per reprimere una rivolta dei Messeni assoggettati. Aristotele precisa che i disagi provocati dalla seconda guerra non furono uniformemente distribuiti fra gli Spartani, ma non spiega perché. Forse alcune famiglie erano più dipendenti dai proventi della Messenia, e soffrirono di più quando questi proventi vennero meno. Qualunque sia la ragione, quegli Spartani che la guerra aveva impoverito chiedevano una redistribuzione delle terre. Non sappiamo se la ottennero o no.

La nostra unica fonte attendibile per le guerre messeniche è il poeta Tirteo, le cui elegie furono composte per le crisi militari e politiche della seconda guerra. L'elegia chiamata *Eunomia* (il buon governo), della quale ci restano solo pochi frammenti, è rivolta alla crisi politica. Sembra che il poeta narrasse la storia di Sparta fino ai suoi giorni. Le elegie di Tirteo dedicate alla guerra sono esortazioni alla battaglia. Glorificano il patriottismo e la morte in combattimento ed erano probabilmente cantate durante la marcia con l'accompagnamento del flauto.

¹⁰⁴ Il caso successivo è quello di un uomo potente che dà origine a una insurrezione perché vorrebbe governare da solo. Il primo esempio di Aristotele è il generale spartano Pausania, che accrebbe la propria influenza durante le guerre persiane. Come reggente del suo giovane cugino, il re Pleistarco, guidò prima l'esercito greco alleato alla vittoria decisiva di Platea nel 479 a.C. e, l'anno dopo, la flotta greca alla riconquista di Bisanzio. La prima vittoria allontanò i Persiani dalla Grecia continentale, la seconda aprì il Mar Nero al commercio greco. Queste vittorie diedero alla testa a Pausania. Cominciò a comportarsi più come un tiranno che come un generale; secondo Erodoto aspirava proprio a «diventare tiranno della Grecia» (V 32). Per raggiungere questo sco-

po ambizioso, iniziò una corrispondenza proditoria con il re persiano Serse. Richiamato a Sparta per rispondere delle sue azioni, fu assolto dalle accuse più gravi ma perse il comando della flotta alleata. Tornò a Bisanzio in veste non ufficiale e ricominciò con i suoi intrighi. Quando fu richiamato una seconda volta, tornò a Sparta e tentò di suscitare una ribellione degli iloti offrendo loro libertà e cittadinanza (Tucidide, I 132, 4). Gli efori ne furono informati, come pure della sua corrispondenza con Serse. Prevenendo l'arresto, Pausania cercò rifugio in un tempio, dove morì di fame (Tucidide, I 94-5; 128-34; Erodoto, V 32; Diodoro, XI 44-6).

Come secondo esempio di rivolta iniziata da un uomo potente che lotta per diventare monarca, Aristotele guarda all'aristocrazia di Cartagine. Annone, soprannominato «il Grande» per oscure ragioni, fu una figura eminente a Cartagine nel trentennio centrale del IV secolo a.C.

La sua ricchezza era così grande che si credeva superasse quella dello stato. Pianificò di farsi tiranno, avvelenando gli Anziani (ved. II 11, 1272 b 37-1273 a 2) durante il banchetto per il matrimonio di sua figlia, e poi, quando questo complotto fu sventato, incitando gli schiavi a ribellarsi. Tradito e catturato, fu sottoposto a terribili torture – occhi cavati, entrambi gli arti tagliati – prima di essere crocifisso. Per prevenire ritorsioni, vennero giustiziati anche i membri della sua famiglia (Giustino, 20, 5; 21, 4; G.C. Picard – C. Picard, *The Life and Death of Carthage*, London 1968, pp. 131-41).

¹⁰⁵ In questa parte del cap. 7 (1307 a 5-33) l'attenzione si sposta dalle cause di rivolta nelle sole aristocrazie alle ragioni per cui i regimi costituzionali, così come le aristocrazie, vengono rovesciati. Aristotele ritiene che il motivo fondamentale sia un difetto insito nella costituzione stessa. Nell'analisi di questo difetto, si basa sull'idea, esposta nei capitoli 7-9 del libro IV, che i regimi costituzionali e le cosiddette aristocrazie siano combinazioni di almeno due dei tre fattori che hanno valore per la politica: virtù, ricchezza e libertà (IV 8, 1294 a 19-20). (A volte, come qui, egli parla di una combinazione di oligarchia e democrazia, piuttosto che di ricchezza e libertà.) Egli suddivide la cosiddetta aristocrazia in tre tipi. La combinazione di tutti e tre i fattori è il modello di aristocrazia cartaginese (IV 7, 1293 b 14-6); quella di virtù e libertà corrisponde al modello spartano (1293 b 16-8); la commistione di ricchezza e libertà dà luogo all'aristocrazia di tipo tradizionale (1293 b 20-1). Data la connessione tra aristocrazia e virtù (IV 8, 1294 a 9-11), ci si potrebbe chiedere perché a un complesso che non include la virtù spetti il titolo di aristocrazia. La risposta sembra essere che l'educazione e la buona nascita sono segni di virtù (III 13, 1283 a 23-6; IV 8, 1294 a 20-2) e che esse effettivamente si trovano nelle aristocrazie tradizionali «per il fatto che l'educazione e la nobiltà si accom-

pagnano di preferenza ai più ricchi» (IV 8, 1293 b 37-8). Nel cap. 9 del libro IV, Aristotele spiega alcuni dei modi in cui una costituzione mista, e la costituzione spartana in particolare, combina gli elementi democratici e quelli oligarchici.

La cosiddetta aristocrazia si distingue dalla vera, o non mista, aristocrazia (IV 7, 1293 b 1-7; 8, 1294 a 24-5): la costituzione che ci si augura (IV 11, 1295 a 28-9) e forse la costituzione della città ideale tratteggiata nel libro VII. Come il modello cartaginese di aristocrazia, la vera aristocrazia è basata su tutti e tre i fattori significativi della politica: virtù, ricchezza e libertà. La differenza tra le due costituzioni è che, nel modello cartaginese di aristocrazia, i buoni, i ricchi e i nati liberi sono gruppi distinti, mentre nella vera aristocrazia sono esattamente le stesse persone (VII 9, 1328 b 33-1329 a 26).

Il regime costituzionale, come l'aristocrazia tradizionale, è un misto di ricchezza e libertà. Le due costituzioni differiscono solo nel peso che rispettivamente danno ai due fattori. Se la ricchezza predomina sulla libertà, la costituzione è una normale aristocrazia; se accade il contrario, è un regime costituzionale (si confronti IV 8, 1293 b 31-8 con il nostro passo). (Aristotele non dice quale nome abbia la costituzione in cui i due fattori sono perfettamente bilanciati.) Data la connessione tra regime costituzionale e virtù militare (III 7, 1279 a 37-b 4), sorge il problema – peraltro non diverso da quello che riguarda l'aristocrazia tradizionale – del perché una costituzione mista che non include la virtù militare possa essere chiamata regime costituzionale. La risposta è, presumibilmente, che i cittadini di una costituzione che mette insieme ricchezza e libertà saranno ricchi abbastanza da permettersi armi pesanti, e l'uso effettivo di armi pesanti comporta almeno un minimo grado di virtù militare (per approfondimenti sul regime costituzionale e sull'aristocrazia, ved. la nota 9).

Aristotele osserva che i regimi costituzionali sono più stabili rispetto alle aristocrazie tradizionali e ne offre una duplice spiegazione. In un regime costituzionale i ricchi troveranno difficoltà a recar danno ai molti, perché i molti hanno la forza del numero, e i molti non saranno motivati a ledere i ricchi, perché si accontentano di essere trattati alla pari. In un'aristocrazia tradizionale, d'altro canto, i ricchi diventano arroganti e avidi, cosa che può facilmente spingere i molti a sollevarsi contro di loro.

Che tipo di difetto, o quale deviazione dalla giustizia, inerente alla stessa costituzione, porta al rovesciamento di un'aristocrazia tradizionale? Il tipo di difetto che Aristotele cita altrove (IV 12, 1297 a 6-13), e che sottintende anche qui, è l'assegnazione di un potere spropositato ai ricchi (a volte controbilanciato da una concessione di falsi privilegi ai molti).

Quando una costituzione mista viene rovesciata, secondo Aristotele

si trasforma o in una democrazia o in un'oligarchia. Quando i ricchi in una aristocrazia tradizionale sovrastano i molti, l'aristocrazia diventa un'oligarchia; quando i molti, in un regime costituzionale, sovrastano i ricchi, esso diventa una democrazia. Ma Aristotele nota che un'aristocrazia tradizionale può anche trasformarsi in una democrazia, e un regime costituzionale in un'oligarchia, allorché il partito favorito dalla costituzione induce il meno favorito a una reazione, per via del trattamento ingiusto che gli riserva.

¹⁰⁶ «Ed è nel loro temperamento che le aristocrazie si distinguono dai regimi costituzionali, il che fa sì che gli uni godano di maggiore, le altre di minore stabilità»: ciò che questa frase cerca di dire è che le aristocrazie e i regimi costituzionali differiscono nel modo in cui combinano libertà e ricchezza, e da questo dipende il fatto che le aristocrazie sono meno stabili dei regimi costituzionali.

¹⁰⁷ «In qualunque senso una costituzione inclini»: s'intende, sulla spinta della parte *favorita*.

¹⁰⁸ Sull'uguaglianza in base al merito, ved. I, 1301 b 26-1302 a 8 e le note 12-5.

¹⁰⁹ Questo episodio tratto dalla storia di Turii è difficile da ricostruire. Non sappiamo di esso da altre fonti, e sembra che ci sia una lacuna nel testo di Aristotele in un punto critico del racconto. L'episodio è proposto come esempio di mutamento da una costituzione mista al suo opposto, causato da una deviazione rispetto alla giustizia nella costituzione stessa. Dal momento che la costituzione che viene sostituita è descritta come troppo oligarchica, dev'essere stata un'aristocrazia tradizionale. La deviazione rispetto alla giustizia nella costituzione consisteva nel censo eccessivamente elevato richiesto per accedere alle cariche, con il quale si sarebbe prodotta una classe governativa troppo ristretta. Il censo allora fu abbassato. Il motivo di questa riduzione non ci viene detto, ma presumibilmente fu l'agitarsi di coloro che venivano esclusi dalle cariche perché il censo richiesto era eccessivo. Da una frase presentata come in antitesi a quella in cui si diceva che il censo era stato abbassato siamo informati che i notabili acquistarono illegalmente tutte le terre. A questo punto del racconto (1307 a 31) si trova la lacuna. Forse – ma è solo una supposizione – in essa si diceva, in sostanza, che il citato ampliamento del corpo dei cittadini era stato impedito dall'acquisizione di tutte le terre da parte dei notabili. In seguito ci viene detto che il popolo era stato impiegato in guerra e, conseguentemente, i suoi componenti erano guerrieri esperti. Sfruttarono tale abilità per sopraffare i notabili, che avevano il controllo della città,

e per recuperare le loro terre. Se ne deduce che l'aristocrazia divenne una democrazia. Forse ciò fu dovuto alla diminuzione del reddito richiesto per accedere alle cariche, che ebbe l'effetto voluto di allargare il corpo dei cittadini. Ma potrebbe anche essere che non si richiedesse più alcun censo. La data di questo episodio è sconosciuta, ma Turi non fu fondata prima della metà del V secolo a.C. (ved. la nota 34).

¹¹⁰ Aristotele afferma che nelle aristocrazie i notabili sono troppo avidi, troppo spesso perseguono i propri obiettivi, e sposano chi vogliono; e attribuisce la loro disdicevole condotta al fatto che le costituzioni aristocratiche sono oligarchiche. Che cosa intende dicendo che sono oligarchiche? Per Newman 1887-1902 (nota a 1307 a 34) egli intende dire che «affidano le cariche a pochi». Il problema di questa interpretazione è che l'esiguo numero dei governanti in un'aristocrazia spiega solo il motivo per cui la loro condotta disdicevole è permessa – più piccolo è il numero dei governanti, più il loro potere è concentrato –, non il motivo per cui essi la assumono. I notabili in un'aristocrazia sono avidi e senza freni, non perché sono di numero esiguo, ma perché sono ingiusti. D'altra parte, un'interpretazione più forte, come: «affidano le cariche ai pochi che sono ricchi (ma non virtuosi)» farebbe vacillare la verità del principio universale di Aristotele, in base al quale «*tutte* le costituzioni aristocratiche sono oligarchiche». Solo le aristocrazie tradizionali assegnano le cariche basandosi unicamente sulla ricchezza e sulla libertà, e Aristotele chiaramente non pensa solo a queste; il suo primo esempio è Sparta, la cui costituzione assegna le cariche sulla base della libertà e della virtù (ved. la nota 105).

La concentrazione della proprietà nelle mani di pochi a Sparta viene discussa più nel dettaglio in II 9, 1270 a 15-39.

Nel 398 a.C., Dionisio I, tiranno di Siracusa, cercò un'alleanza matrimoniale con il popolo di Locri, una città sul lato orientale della punta d'Italia. Prima era stato respinto dal popolo di Reggio, la città sull'estremità della punta. I Reggini sostenevano che la sola fanciulla disposta a sposarlo era la figlia del boia cittadino, un insulto che pagarono a caro prezzo dieci anni dopo. I Locresi, invece, gli offrirono la mano di Doride, figlia di un uomo di altissima reputazione. Egli la sposò lo stesso giorno in cui aveva sposato Aristomache (Diodoro, XIV 44-5, 1 e 107; Plutarco, *Dion* 3; su Aristomache ved. la nota 84). Il primo nato di questo doppio matrimonio, Dionisio II, figlio di Doride, succedette a suo padre come tiranno di Siracusa nel 367 a.C. Fu cacciato dopo dodici anni e cercò rifugio a Locri. I Locresi lo accettarono come rifugiato per via del suo legame con una delle loro famiglie dominanti. Dionisio li ripagò impossessandosi dell'acropoli e facendosi tiranno. Benché Dionisio fosse un tiranno lussurioso e avido, la descrizione di Aristotele dei suoi dieci anni di regno come la rovi-

na della città sembra un'esagerazione. Dionisio I distrusse Reggio per averlo oltraggiato; suo figlio s'impadronì soltanto di Locri (Giustino, XXI 1-3; Strabone, VI 1, 8).

¹¹¹ Aristotele, incurante dell'incoerenza, ora include una causa generale di trasformazione costituzionale tra quelle specifiche dell'aristocrazia. Che anche piccole cose possano causare un mutamento della costituzione è già stato detto in 3, 1303 a 20-5.

¹¹² La descrizione che Aristotele fa del rovesciamento della costituzione di Turi è singolarmente ampia. Per noi è una fortuna, dal momento che non ne sappiamo nulla da altre fonti. Aristotele dice che la costituzione di Turi si trasformò in una signoria, ma non dice a partire da quale forma di governo. Comunque, presentando questo episodio come illustrazione di un principio generale relativo al rovesciamento delle aristocrazie, lascia intendere che la trasformazione riguardò un'aristocrazia. Anche la sua descrizione della costituzione che era stata rovesciata ci suggerisce che si trattasse di un'aristocrazia. Menziona quattro dei suoi elementi: l'istituto del generalato; un corpo di ufficiali che gestiscono gli affari della città; dei consiglieri; un'assemblea popolare. I consiglieri (σύμβουλοι), la cui funzione pare fosse quella di custodire le leggi, sarebbero un elemento oligarchico se, come suggerisce il loro nome, fossero stati simili ai pre-consiglieri, ο πρόβουλοι (VI 8, 1323 a 8-9). Anche il corpo degli ufficiali ha l'apparenza di un elemento oligarchico. D'altra parte, l'assemblea popolare e la legge che limita la reiterazione del mandato della carica di generale sono elementi democratici. Pertanto, la costituzione che viene sostituita sembra essere stata di natura mista, una combinazione di ricchezza e libertà. Dal momento che pare essersi evoluta verso i suoi elementi oligarchici, Aristotele la classificherebbe come un'aristocrazia (tradizionale). Fu rovesciata da un gruppo di giovani capi militari che erano in grado di ottenere il supporto delle guardie e dell'assemblea. Le guardie, ο φρουροί, erano un contingente di soldati utilizzato per far rispettare le leggi e per sorvegliare le mura (ved. II 5, 1264 a 26 unitamente a Platone, *Resp.* III 415 d 7-e 3 e IV 419 a 10-420 a 1).

La relazione fra questa trasformazione costituzionale a Turi e quella menzionata precedentemente in questo capitolo, in 1307 a 27-33, è un mistero. Anche se gli episodi sono distinti, la costituzione rovesciata in ciascun episodio sembra essere stata un'aristocrazia tradizionale, che venne sostituita con una democrazia in un caso e con una signoria nell'altro: dunque deve esserci stato un terzo mutamento, a ritroso, dalla democrazia o signoria all'aristocrazia (sulla signoria ved. la nota 22).

¹¹³ «Tutte le forme di governo decadono talora per cause interne, talora per cause esterne, quando una costituzione di segno contrario si

trovi in una città vicina, oppure lontana ma potente». Questa affermazione è sintatticamente ambigua. La proposizione temporale va con tutta l'espressione costituita da «talora per cause interne, talora per cause esterne» o solo con la seconda metà? Aristotele vuole mettere in contrapposizione due tipi di intervento esterno – quello determinato dall'invito di una fazione interna o quello che si configura come una ingerenza –, o sta mettendo in antitesi un rovesciamento della costituzione che non coinvolge un potere esterno con uno che lo coinvolge? Benché alcuni traduttori (Jowett, Barker) adottino quest'ultima interpretazione, Aristotele probabilmente intendeva la prima. Se fosse l'ultima a corrispondere alle sue intenzioni, il nuovo punto da lui espresso sarebbe in contrasto con tutto ciò che precede, e si sarebbe potuto formulare più chiaramente e concisamente omettendo del tutto la prima alternativa, in questo modo: «Le forme di governo sono rovesciate dall'esterno, quando una costituzione di segno contrario...». Oltretutto, egli supporta la sua osservazione generale con riferimenti alla storia degli imperi ateniese e spartano, la quale mostra che queste due potenze intervennero a volte su invito e altre volte intromettendosi di propria iniziativa. Una fazione intenzionata a rovesciare la costituzione della sua città non si sarebbe peritata di far intervenire al suo fianco Atene o Sparta: una fazione oligarchica, che desiderava rovesciare una democrazia, si sarebbe appellata a Sparta, una fazione democratica in un'oligarchia si sarebbe appellata ad Atene (Tucidide, III 82, 1). Atene e Sparta, comunque, non aspettavano sempre un invito, ma imponevano, rispettivamente, costituzioni democratiche e oligarchiche ai loro alleati (IV 11, 1296 a 32-6; Tucidide, I 19; Isocrate, *Paneg.* 106; *Panath.* 53-4; Senofonte, *Hist. Gr.* III 4, 7). Una cosa analoga si può dire degli Stati Uniti e dell'Unione Sovietica durante la Guerra Fredda.

¹¹⁴ Nei capp. 8 e 9 l'interesse si sposta dalla distruzione delle costituzioni al loro consolidamento. La trattazione che Aristotele fa del nuovo argomento è basata sul generale principio delle cause secondo cui gli opposti producono opposti: se A causa B, allora l'opposto di A causa l'opposto di B. Aristotele non cessa di esaminare questo principio o di porsi domande sulla sua applicabilità nella sfera politica. Probabilmente il principio gli sembrava troppo ovvio per richiedere una difesa, poiché credeva di poter trovare dovunque esempi di esso. L'avvicinamento del sole in estate causa generazione, e il suo allontanamento in inverno causa distruzione (*de generatione et corruptione* II 10, 336 a 30-b 10). Il caldo causa la liquefazione del ferro, il freddo ne causa la solidificazione (*Meteor.* IV 6, 383 a 8-10; 7, 384 b 2-15). In ogni caso, Aristotele usa questo principio nei capp. 8 e 9 senza alcuna esitazione. Lo applica alle cause di distruzione delle costituzioni, che ha appena indagato, e giunge a elaborare diciassette modi di consolida-

re le costituzioni. Aristotele non enuncia in serie le cause di distruzione, ma Newman (vol. IV, pp. 569-70) fornisce una tavola che accoppia ciascuna modalità di consolidamento con una causa di distruzione.

¹¹⁵ La prima raccomandazione di Aristotele al legislatore o al politico che si prefigge di consolidare la costituzione della sua città è di impedire le piccole violazioni della legge. Il tipo di rovesciamento per il quale questo è un antidoto è presumibilmente quello che accadde ad Ambracia (3, 1303 a 20-5) e a Turii (7, 1307 a 40-b 19). Se è così, le violazioni che vanno impedito includono tanto modifiche, quanto violazioni, della legge; questo perché il rovesciamento a Turii, e probabilmente anche quello ad Ambracia, derivò dalle prime piuttosto che dalle seconde.

Aristotele attribuisce la mancata vigilanza sul graduale rovesciamento della costituzione di una città all'errato modo di ragionare dei funzionari della città. Ai suoi occhi, i funzionari assomigliano a una casalinga sprovveduta che considera piccole tutte le sue spese perché ogni singola spesa è piccola. Per Aristotele, essi sono portati fuori strada dall'ambiguità della parola «tutte», che può essere intesa in senso distributivo o collettivo («tutti hanno sollevato il macigno», per esempio, può significare che ciascuno ha alzato il macigno o che hanno alzato il macigno tutti insieme). La fallacia sorge perché la medesima frase esprime una conclusione che può essere valida o non valida a seconda dell'interpretazione della parola «tutte». Se ciascuna violazione della legge è di piccola importanza, ne segue che tutte (in senso distributivo) sono di piccola importanza, ma non che tutte (in senso collettivo) sono di piccola importanza. Nel loro insieme, le infrazioni possono essere di grande importanza (ved. II 3, 1261 b 16-32; 5, 1264 b 15-22; VII 13, 1332 a 36-8).

I logici stoici e accademici, che presto sarebbero comparsi sulla scena, fanno un'analisi alternativa e più plausibile di questa fallacia. Essi la riconducono non all'ambiguità della parola «tutte», ma all'imprecisione dell'aggettivo «piccolo». In base alle loro analisi, il problema deriva dall'assenza di un confine netto tra ciò che è piccolo e ciò che non lo è. Come questi logici hanno mostrato, l'assenza di un simile confine permette di arguire che qualunque numero dato, non importa quanto grande, è piccolo. L'assenza di un confine definito tra il piccolo e il non piccolo significa che, se ciascun numero n è piccolo, lo è anche $n + 1$. Dunque, per dimostrare che ciascun numero dato sia piccolo, si comincia con la premessa vera che 1 è piccolo, e successivamente si afferma che 2, 3, 4 e così via sono piccoli, facendo appello alle successive attuazioni della generalizzazione universale che $n + 1$ sia piccolo se n è piccolo. Si tratta del famoso paradosso del sorite (Diogene Laerzio, VII 82; Galeno, *de experientia medica* XVI 1-17, 3). Le valutazioni dei governanti della città negligente, perlomeno sulla base di una

ricostruzione, assumono la medesima forma. Essi sottovalutano l'importanza cumulativa delle violazioni della legge, perché pensano che una singola infrazione sia di poca importanza e che se n violazioni sono di poca importanza, lo stesso vale per $n + 1$.

«L'illegalità si insinua di nascosto» (1307 b 32-3): è quasi un'esatta citazione di Platone, *Resp.* IV 424 d 3-4.

¹¹⁶ Nel libro IV Aristotele discute un numero di imbrogli costituzionali architettati nelle costituzioni miste (IV 13, 1297 a 14-38). Lo scopo di tali imbrogli è aumentare, dietro la facciata dell'imparzialità, il potere di un gruppo a spese di un altro. Un buon esempio consiste nel permettere a ogni uomo libero di registrarsi come cittadino a pieno titolo quando raggiunga l'età adeguata, ma nell'imporre un'elevata multa a ogni cittadino a pieno titolo che disertì l'assemblea o eviti di presentarsi come giurato. Una legge di questo tipo dà l'illusione di imparzialità, dal momento che si applica equamente a tutti i cittadini e li penalizza solo se non riescono a partecipare alla vita politica della loro città. Ma il pericolo di una penale elevata spaventerebbe un uomo povero più di un ricco e scoraggerebbe di fatto molti dei poveri dal registrarsi come cittadini a pieno titolo (IV 13, 1297 a 24-9). Questo diritto, sotto una legge siffatta, è un falso bene dal punto di vista dei poveri; e da questi falsi beni, osserva Aristotele, sorge il vero male (IV 12, 1297 a 10-1).

¹¹⁷ Il terzo suggerimento di Aristotele, indirizzato alle alte cariche di un'aristocrazia o di un'oligarchia, è di dar prova di equità nei confronti di chi non gode dei diritti politici, e di senso democratico nei confronti di chi ne gode.

Coloro che non godono dei diritti politici sono uomini liberi che non hanno alcun diritto garantito dalla costituzione. Essi rappresentano una minaccia per un'oligarchia o per un'aristocrazia, dal momento che il loro stato di liberi fornisce una base ragionevole per pretendere simili diritti. Coloro che godono dei diritti politici, chiamati anche gli «Uguali» (οἱ ὅμοιοι), sono membri della classe di governo (πολιτευμα). Si tratta degli uomini che hanno il diritto di partecipare all'assemblea e di essere giurati. I governanti costituiscono un gruppo ristretto tra coloro che sono uguali. Quindi, oltre a essere solidali gli uni con gli altri, i governanti devono ammorbidire sia coloro che non godono dei diritti politici, sia coloro che ne godono ma sono fuori dalla loro cerchia.

Il miglior modo per tener buoni quelli del secondo gruppo, suggerisce Aristotele, è permettere loro di condividere una quota delle cariche; e un modo per aumentare l'accesso alle cariche è adottare l'istituzione democratica della loro breve durata. Aristotele afferma, di sfuggita, che le cariche a breve termine riducono anche le possibilità

che un demagogo divenga tiranno in una democrazia o che una consorteria fondi una signoria in un'oligarchia.

Le cause di distruzione, alle quali la terza modalità di consolidare le costituzioni rappresenta una risposta, sono: l'arroganza e l'avidità di chi occupa le cariche (3, 1302 b 5-14); il fatto che un uomo di una certa levatura sia disonorato da un altro (7, 1306 b 31-6); la divisione della classe governante di un'oligarchia in una cerchia ristretta e una allargata (6, 1305 b 2-22 e 36-9; 1306 a 13-9, e 31-b 5).

Secondo l'opinione di Aristotele, la rivendicazione da parte delle masse di uguali diritti politici non è una giusta rivendicazione, in quanto si basa sull'uguaglianza numerica piuttosto che su quella proporzionale (1, 1301 b 29-35; VI 2, 1317 b 3-4). Ma egli ritiene che una simile rivendicazione da parte di coloro che sono gli Uguali (οἱ ὅμοιοι) sia giusta (1308 a 11-3). Intende concludere, quindi, che gli Uguali sono uguali secondo una certa proporzione? Se è così, in base a quale criterio di valore?

Che i demagoghi sorgano anche tra i pochi che sono gli Uguali (ὅμοιοι) in un'oligarchia (1308 a 17-8), è stato detto in 6, 1305 b 24-7.

¹¹⁸ È interessante il quesito se il quarto modo per conservare le costituzioni – il timore di una potenza straniera – offra un esempio contrario al principio di causa che sta alla base della discussione dei capp. 8 e 9 (su questo principio ved. la nota 114). Aristotele ha prima affermato che le costituzioni vengono sovvertite «quando una costituzione di segno contrario si trovi in una città vicina, oppure lontana ma potente» (7, 1307 b 19-24). Ora egli dice che le costituzioni si conservano grazie alla loro prossimità ad agenti di distruzione. Dunque, almeno in un caso, proprio la cosa che distrugge una costituzione, e non il suo contrario, la conserva anche.

Leggiamo in Diodoro di un governante che usava il timore di una potenza straniera per rafforzare la sua permanenza al potere. Nel 395 a.C., dopo aver inflitto una grave sconfitta all'esercito cartaginese che assediava Siracusa, Dionisio I permise segretamente al gruppo dei cittadini cartaginesi, ma non ai mercenari e agli alleati dei cartaginesi, di fuggire con il favore delle tenebre «affinché i Siracusani, per la loro paura dei Cartaginesi, non avessero mai il tempo di rivendicare la loro libertà» (Diodoro, XIV 75, 3).

¹¹⁹ La quinta raccomandazione riguarda le sollevazioni che sorgono dalle rivalità tra notabili (su questo ved. 4, 1303 b 19-1304 a 17 e 6, 1305 b 22-39). Aristotele dice che ci devono essere leggi che si occupino di simili rivalità e che i governanti devono prendere misure per evitare che le dispute si diffondano al di là dei contendenti originari. Non dice però che tipo di leggi sarebbero utili.

¹²⁰ A volte un regime costituzionale o un'oligarchia sono rovesciati quasi inavvertitamente perché la ricchezza di una città è cresciuta o diminuita, mentre il censo necessario per essere cittadini a pieno titolo è rimasto il medesimo (ved. 6, 1306 b 6-16). Per affrontare tale problema, la sesta raccomandazione di Aristotele consiste nel provvedere a che la proprietà totale di una città sia rivalutata a intervalli regolari, e che il censo venga ristretto o allargato in proporzione alla crescita o alla diminuzione della proprietà totale secondo il valore stimato. Se la proprietà totale di una città è raddoppiata di valore, il censo deve essere anch'esso raddoppiato.

Questa raccomandazione è basata su tre presupposti. Innanzitutto, Aristotele ritiene che l'oligarchia, il regime costituzionale e la democrazia siano definiti in ragione del numero di governanti presenti in ciascuno: l'oligarchia è il governo dei pochi; il regime costituzionale è il governo della classe media; la democrazia è il governo dei molti (ved. 6, 1306 b 10-1). Egli dice che, se il censo per accedere alle cariche non diviene più restrittivo quando la ricchezza di una città aumenta, un'oligarchia si trasforma in un regime costituzionale, e questo in una democrazia (1308 b 9-10). Ciò non accadrebbe se l'oligarchia fosse definita come il governo dei ricchi. Una simile oligarchia rimane un'oligarchia indipendentemente da quanti uomini liberi riescano a partecipare alla costituzione, una volta divenuti ricchi (III 8, 1280 a 1-2).

In secondo luogo, Aristotele presuppone che qualunque aumento o diminuzione della ricchezza totale della città siano diffusi in tutta la popolazione. Non considera neppure la possibilità che l'aumento o la diminuzione possano essere dovuti alla buona o cattiva fortuna di un singolo individuo. Supponiamo che un uomo diventi ricco come Mida, trovando un tesoro sepolto nella sua proprietà. Ciò non trasformerebbe un'oligarchia, definita come governo dei pochi, in un regime costituzionale.

Infine, Aristotele assume che la popolazione della città rimanga costante. Ad esempio, facciamo l'ipotesi che la ricchezza della città diminuisca della metà perché metà della popolazione viene eliminata da un'epidemia. Se il censo richiesto fosse dimezzato per compensare la diminuzione di ricchezza, il numero dei cittadini a pieno titolo rimarrebbe costante, ma il rapporto tra i pieni cittadini e la totalità degli uomini liberi raddoppierebbe. Un'oligarchia si trasformerebbe in un regime costituzionale, e un regime costituzionale diventerebbe una democrazia. In una tale situazione, la regola consigliata da Aristotele distruggerebbe la costituzione che si aveva intenzione di preservare.

Una volta decifrato, ecco il significato della frase: «Nelle oligarchie ... o una democrazia» (1308 b 6-10). Se la ricchezza di una città declina e il censo di accesso alle cariche politiche non viene allargato a più persone, un regime costituzionale (il governo della classe media)

si trasformerà in un'oligarchia (il governo dei pochi), e un'oligarchia si trasformerà in una signoria (il governo di un piccolo gruppo). Se, d'altro canto, la ricchezza di una città aumenta e il censo non diviene più selettivo, un'oligarchia si trasformerà in un regime costituzionale, e un regime costituzionale in una democrazia (il governo dei molti).

¹²¹ La settima raccomandazione di Aristotele, che i potenziali sovversivi siano banditi all'estero, risponde a 3, 1302 b 15-21 e a 7, 1307 a 2-5. Essa implica che l'esilio interno non fosse sconosciuto nel mondo greco, una deduzione confermata da un luogo delle *Leggi* in cui Platone scrive di «esili presso i templi ai confini del paese» (IX 855 c 3-4).

¹²² L'ottava raccomandazione è che dev'essere istituito un ufficio per controllare quei cittadini le cui vite private non sono in accordo con la costituzione sotto la quale vivono, per esempio gli scialacquatori in un'oligarchia (6, 1305 b 39-1306 a 9).

¹²³ La nona raccomandazione, un principio di equilibrio, è proposta come un rimedio contro l'instabilità costituzionale che si verifica allorché una parte della città prospera e l'altra no (3, 1302 b 33-1303 a 13; 4, 1304 a 17-38; 7, 1306 b 36-1307 a 2). In base a questo principio di equilibrio, un buon controllo di questo genere di instabilità consiste nel combinare e bilanciare le parti opposte della città: i cittadini emeriti e le masse, i ricchi e i bisognosi. Dal momento che questa combinazione e bilanciamento sono possibili solo quando le parti opposte siano già tutte partecipi del potere, il principio sembra essere stato pensato soprattutto per le costituzioni miste.

¹²⁴ La decima raccomandazione di Aristotele – che una città abbia leggi e procedure amministrative per impedire il peculato – è un rimedio per le cause di rivolta menzionate in 3, 1302 b 5-10. Aristotele pensa che il peculato sia doppiamente pericoloso nelle oligarchie. Quando gli oligarchi mettono le mani sulla proprietà pubblica, ciò non solo crea del risentimento nei molti, ma risveglia in loro anche un secondo motivo di recriminazione, l'esclusione dalle cariche.

¹²⁵ Quando Aristotele parla di coesistenza di democrazia e aristocrazia, ciò che sembra immaginare è una costituzione mista sotto la quale sia la maggioranza sia i notabili abbiano diritti politici (ved. IV 7, 1293 b 14-8). Egli pensa che i notabili e la maggioranza del popolo saranno in grado di vivere in armonia in una simile costituzione solo se le cariche ricoperte non rappresentano una fonte di profitto. La maggioranza non insisterà sul suo diritto di occupare le cariche, se da esse non vi è nulla da guadagnare; e, se i molti non occuperanno le cari-

che, i notabili non subiranno l'onta di prendere ordini da un inferiore (IV 4, 1318 b 35-7).

In questo passo non è molto chiaro che cosa Aristotele intenda per «notabili». All'opposizione tra notabili e masse (1309 a 1) sostituisce quella tra bisognosi e benestanti (1309 a 4-6), il che suggerisce che i notabili siano semplicemente uomini ricchi. D'altra parte, i riferimenti all'aristocrazia sembrerebbero indicare che siano uomini di virtù. Forse intende che siano uomini sia facoltosi sia virtuosi. Ma se è così, non attribuisce loro una completa virtù (a meno che la legge contro il peculato non si rivolga solo alla maggioranza del popolo); questo perché gli uomini di completa virtù non rubano. Forse sta pensando ai notabili spartani, che erano uomini di virtù solo parziale (II 9, 1271 a 41-b 3; VII 14, 1333 b 5-14; 15, 1334 a 40-b 3; VIII 4, 1338 b 11-6) e notoriamente corruttibili (*Rhet.* III 18, 1419 a 31-6; Tucidide, I 131, 2); sulla classe dei notabili, ved. la nota 4.

¹²⁶ Ciò che Aristotele qui descrive è un trasferimento di fondi da un tesoriere all'altro alla fine del mandato dell'uno e all'inizio di quello dell'altro. Per prevenire peculati, raccomanda che l'atto avvenga alla presenza dell'intero corpo cittadino.

La prima divisione dei cittadini di una città è in tribù, e una fra-
 tria è un sottogruppo di una tribù (ved. Platone, *Leg.* V 745 d-e; 746 d). Che cosa Aristotele intenda per «compagnia» (λόχος) è oscuro.

¹²⁷ Le due successive raccomandazioni di Aristotele – che le democrazie debbano risparmiare i ricchi e che le oligarchie debbano usare riguardo ai poveri – sono antidoti per l'instabilità insita nelle due costituzioni. Da un punto di vista socio-economico, ci sono due gruppi maggiori in una città: i ricchi e i poveri (IV 4, 1291 b 7-8; V 11, 1315 a 31-3; VI 3, 1318 a 30-1). L'oligarchia e la democrazia sono costituzioni devianti, in cui l'uno o l'altro di questi gruppi governa nel proprio interesse (III 7, 1279 b 4-10; 8, 1279 b 39-1280 a 5; IV 4, 1291 b 7-13). Ma una politica che subordini l'interesse di un gruppo a quello dell'altro è destinata a creare ostilità. Per sua propria natura, dunque, ciascuna di queste costituzioni tende a generare sommosse tese al suo rovesciamento (ved. 5, 1304 b 20-1305 a 7; 6, 1305 a 38-b 1).

Per prevenire simili rivolte, Aristotele raccomanda che i governanti, in ciascuna costituzione, proteggano e anche promuovano gli interessi del gruppo che non è al potere, il che significa che devono imitare chi governa in una retta, o giusta, costituzione, perché questi cerchino il vantaggio comune piuttosto che il proprio (III 6, 1279 a 17-21). Pertanto, il perseguimento della giustizia si rivela come la migliore politica per promuovere la stabilità della democrazia e dell'oligarchia.

Sulle liturgie ved. la nota 64.

Lo scopo di queste due proposte – che la proprietà debba trasmettersi per discendenza piuttosto che per lascito, e che a nessuno debba essere permesso di ereditare più di una proprietà – è di conservare un grado di parità fra le proprietà degli oligarchi. I bisognosi, che per effetto di simili disposizioni potrebbero ascendere a condizioni di benessere, sarebbero i figli o altri parenti poveri dei defunti. Le raccomandazioni di Aristotele sembrano basarsi sulla legge relativa alla successione delineata con grande dovizia di particolari nelle *Leggi* di Platone (XI 922 a-929 d).

¹²⁸ Questo capitolo prosegue la discussione di Aristotele sulla conservazione delle costituzioni. La decisione dell'editore del testo greco che ha diviso la discussione in due capitoli non è basata su alcun indizio testuale e dovrebbe essere ignorata.

¹²⁹ La tredicesima raccomandazione di Aristotele per conservare le costituzioni affronta il problema segnalato in 3, 1303 a 16-20, che le costituzioni a volte sono rovesciate da alti funzionari che sono ostili ad esse. Per evitare questo rischio, consiglia di ricercare tre qualità nelle alte cariche: (1) sintonia con la costituzione vigente; (2) grande capacità, che sembra essere l'unione di esperienza (1309 b 5) e conoscenza (1309 b 8); (3) virtù e giustizia. Dal momento che la giustizia è essa stessa una virtù (III 4, 1277 b 19; 13, 1283 a 38-9), ciò che Aristotele intende per «virtù e giustizia» è, evidentemente, «virtù e *specialmente* giustizia». La virtù e la giustizia che devono essere ricercate sono descritte come virtù e giustizia conformi alla costituzione vigente. Queste sono la virtù e la giustizia di un buon cittadino, e non la virtù e la giustizia di un uomo buono, che sarebbero le medesime dovunque (III 4, 1276 b 30-5). La giustizia di un buon cittadino è il rispetto della legge, la disposizione (ἔξις) di un cittadino a obbedire alle leggi della sua città (*Eth. Nic.* V 1, 1129 a 7; b 11-4). Ma diversi tipi di costituzione hanno tipi di leggi diversi: le democrazie hanno leggi democratiche; le oligarchie, leggi oligarchiche (III 10, 1281 a 37; 11, 1282 b 10-1; IV 1, 1289 a 13-5; 9, 1294 b 6-7; V 9, 1310 a 14-8). Di conseguenza, ciò che è giusto (τὸ δίκαιον) varia da una costituzione all'altra, e insieme ad esso varia la giustizia (δικαιοσύνη) di un buon cittadino. Come Aristotele afferma in questo paragrafo, devono esserci anche differenze nella virtù della giustizia (δικαιοσύνη) se ciò che è giusto (τὸ δίκαιον) non è il medesimo in relazione a tutte le costituzioni.

¹³⁰ Questa è la prima delle due difficoltà, o ἀποπλῆαι, generate dalla tredicesima raccomandazione di Aristotele. È più un problema che una difficoltà: il comune problema di assegnare un posto tra candidati non ideali. Aristotele suppone che ci siano solo due candidati per la carica

di generale: uno con una grande capacità di assolvere a questo impegno, ma malvagio e ostile nei confronti della costituzione; l'altro, un uomo buono e in sintonia con la costituzione, ma privo di una particolare competenza di generale. Quale dei due dovrebbe essere scelto? Aristotele sostiene che si debba dare un peso maggiore alla più rara delle tre qualità. Nel caso del generale, bisognerebbe dare un peso maggiore all'esperienza militare che alla virtù. Aristotele volutamente *non* dice che si debba dare maggior peso all'esperienza militare rispetto alla sintonia con la costituzione, benché l'esperienza militare sia più rara anche di tale sintonia. La ragione, senza dubbio, è che questo indebolirebbe la sua tredicesima raccomandazione, uno dei cui scopi era prevenire il rovesciamento della costituzione da parte di un generale che non fosse in sintonia con la costituzione vigente. Sembra esserci qualcosa di sbagliato rispetto al principio che Aristotele promuove, perché una caratteristica comune come la lealtà, in uno stratega, può essere altrettanto importante della grande perizia, per quanto questa sia molto più rara.

L'errore sta nel fatto che il principio di Aristotele è un principio di ricerca piuttosto che di selezione. Se A e B sono tratti indipendenti di una certa popolazione, e se A è più raro di B tra la popolazione, allora è più probabile che ogni A sia anche B piuttosto che ogni B sia anche A. Quindi, se si sta cercando qualcuno che sia contemporaneamente A e B, un criterio efficace è ricercare per primo A. Questa interpretazione viene confermata dall'idea di Aristotele di assegnare la carica di tesoriere. Nell'assegnare questa carica, egli afferma, si dovrebbe prestare più attenzione alla virtù che alla conoscenza; «perché una carica simile richiede più virtù di quella che possiede la maggior parte delle persone, mentre tutti hanno la competenza sufficiente». Aristotele sembra dire che ogni candidato dotato di sufficiente onestà per questo incarico, probabilmente avrà anche tutta la competenza di cui ha bisogno. Ma ciò non ha nulla a che fare con la difficoltà da cui siamo partiti, che riguardava l'assegnazione di una carica tra candidati di cui nessuno aveva tutte le qualità desiderate per il titolare del mandato.

¹³¹ Questa seconda difficoltà, o ἀπορία, è una questione relativa alla virtù: perché il titolare di una carica dovrebbe aver bisogno di essa, se ha già abbastanza conoscenza ed esperienza per svolgere bene il lavoro ed è in sintonia con la costituzione? Perché un tesoriere deve essere virtuoso, se sa contare ed è in sintonia con la costituzione? La risposta che ci aspetteremmo da Aristotele è che un uomo può saper contare ed essere in sintonia con la costituzione, ma essere anche un truffatore. A questo punto non sembra esserci rimasto molto del problema.

Qualcosa di enigmatico c'è nella risposta di Aristotele, che giunge sotto forma di domanda retorica: non è che un governante senza virtù

debba essere malvagio o cattivo (πονηρός), ma può essere intemperante (ἀκρατής). Un uomo intemperante, dal punto di vista di Aristotele, è solo «malvagio a metà» (*Eth. Nic.* VII 10, 1152 a 17). Diversamente dall'uomo totalmente malvagio o cattivo, che agisce sulla base di opinioni errate riguardo al bene e al male, l'uomo intemperante ha opinioni corrette riguardo al bene e al male, ma non riesce ad assecondarle. «L'uomo intemperante» dice Aristotele, «pur sapendo che quanto sta facendo è malvagio, lo fa come risultato di una passione» (*Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 12-3; ved. anche I 13, 1102 b 14-8; IX 4, 1166 b 6-10, e *de anima* III 9, 433 a 1-3), mentre «il vizio ci perverte e ci fa cadere in errore riguardo ai primi principî dell'azione» (*Eth. Nic.* VI 12, 1144 a 34-6). L'uomo intemperante è come una città che trascura le sue buone leggi; l'uomo malvagio o cattivo è come una città che ne osserva di cattive (*Eth. Nic.* VII 10, 1152 a 15-24).

Perché Aristotele pensa che un tesoriere truffatore sia intemperante piuttosto che malvagio? Perché parte dal principio che il tesoriere disonesto sappia come soddisfare gli interessi della sua comunità? La nozione che un uomo intemperante sia solo «malvagio per metà» può fornirci un indizio. Perché un uomo che è malvagio per metà è anche buono per metà. Aristotele sembra ritenere, con buone ragioni, che la maggior parte dei cittadini, vivendo in una comunità e appartenendo a una famiglia, abbia caratteri formati almeno per metà e che, conseguentemente, un tesoriere truffatore che agisce per cattiveria piuttosto che per difetto di volontà costituisca l'eccezione piuttosto che la regola.

¹³² Nella sua quattordicesima raccomandazione Aristotele richiama il grande principio fondamentale «più volte ribadito» per il quale il gruppo che vuole il permanere di una costituzione dovrebbe essere più forte rispetto a quello che non lo vuole. Di fatto questo principio è menzionato solo un'altra volta nella *Politica* (IV 12, 1296 b 14-6), anche se Aristotele per due volte cita una massima che ricade sotto di esso, cioè: coloro che prendono parte a una costituzione devono superare in numero coloro che ne sono esclusi (IV 13, 1297 b 4-6; VI 6, 1320 b 25-8). Questa massima è più limitata, rispetto al grande principio fondamentale, in due aspetti. Innanzitutto, il gruppo che sostiene una costituzione può includere tanto chi non prende parte alla costituzione quanto chi ne prende parte. La gente spesso accetta una costituzione in cui non ha un ruolo, se le viene consentito di condurre la propria vita senza interferenze (IV 13, 1297 b 6-8; V 8, 1308 b 34-8; VI 4, 1318 b 14-21). E, in secondo luogo, la forza può essere ingannevole sia riguardo alla sua potenza sia riguardo al numero. Coloro che prendono parte alla costituzione possono aumentare la loro forza relativa senza aumentare di numero, per esempio confiscando le armi di coloro che sono esclusi dalla costituzione (ved. 10, 1311 a 12-3 e il commento di

Newman 1887-1902 a 1311 a 12). Aristotele può pensare che il suo grande principio fondamentale sia stato «più volte ribadito» perché non distingue nettamente il principio dalla massima, che è più limitata.

Il principio offre un rimedio per i frequenti rovesciamenti delle oligarchie ristrette e per le rivolte endemiche nelle aristocrazie ristrette (3, 1302 b 25-33; 6, 1305 b 2-22 e 36-9; 1306 a 12-9; 7, 1306 b 22-1307 a 5). Esso comunque agita lo spettro di un conflitto tra il bisogno di stabilità e la pretesa di giustizia: un gruppo potrebbe appoggiare una costituzione proprio perché gli permette di avvantaggiarsi rispetto a un altro gruppo. Una democrazia, per esempio, potrebbe ottenere consensi permettendo ai poveri di usare il loro numero superiore per ridistribuire le proprietà dei ricchi. Benché una simile politica possa essere conforme al principio di Aristotele, essa sarebbe anche, dal suo punto di vista, estremamente ingiusta (III 10, 1281 a 14-7). (Per una differente interpretazione del principio di Aristotele, ved. Miller 1995, pp. 285-93).

Che quanto va a vantaggio di una costituzione serva anche a conservarla (1309 b 14-5), sembra più un assioma che una osservazione empirica. Del resto, qualcosa di distruttivo per una costituzione potrebbe forse essere considerato vantaggioso per essa?

¹³³ La quindicesima raccomandazione di Aristotele – che le democrazie e le oligarchie non dovrebbero perdere di vista la medietà – è basata su un'idea platonica (*Resp.* VIII 562 b e *Leg.* III 701 e), anche se l'analogia di un naso aquilino e camuso usata per illustrarla è un tratto distintamente aristotelico. In questa analogia, un naso aquilino e uno camuso sono ambedue deviazioni rispetto a un naso dritto (che corrisponde alla nozione greca di un naso di forma perfetta). I nasi aquilini e camusi sono gli analoghi delle costituzioni oligarchica e democratica. Ma quale costituzione è l'analogo di un naso dritto? Aristotele pensa che ci sia una costituzione dalla quale deviano sia l'oligarchia sia la democrazia? Il punto di vista espresso nel libro III è che l'oligarchia e la democrazia sono deviazioni rispettivamente dall'aristocrazia e dal regime costituzionale (7, 1279 b 4-6). La domanda è, pertanto, se altrove Aristotele cambi opinione. La risposta è sì. Egli a volte si riferisce al regime costituzionale come fosse un misto di libertà e ricchezza (IV 8, 1293 b 33-4); altre volte fa pensare che l'oligarchia, come la democrazia, sia deviante rispetto al regime costituzionale (II 6, 1265 b 26-8; IV 7, 1293 b 20-1; VI 6, 1320 b 21-2). Sembra quindi ragionevole concludere che, nel nostro passo, l'analogo di un naso dritto, il punto mediano da cui oligarchia e democrazia deviano, sia la costituzione mista descritta nei capp. 8, 9 e 11 del libro IV.

Di solito, quando la costituzione di una città viene distrutta, è sostituita da un'altra costituzione. Il concetto che Aristotele esprime per mezzo dell'analogia dei nasi è che esiste un tipo più completo di di-

struzione che lascia la città senza alcuna costituzione. Aristotele prima spiega che un naso può essere distrutto in modo simile. Un naso aquilino o camuso può deviare dalla linearità solo nella misura in cui rimane ancora un naso. Se tende troppo verso la forma camusa, scomparirà completamente. Se tende troppo verso la forma aquilina, cesserà di essere un naso, diventando un becco (la metafora del tendere viene dalla pratica di tirare e allentare le corde di una lira per produrre un suono particolare).

Similmente, egli afferma, una costituzione oligarchica o democratica può deviare dalla medietà intensificando il principio a cui si ispira, solo nella misura in cui rimane ancora una costituzione. Un'oligarchia consolida il suo principio di base, cioè la ricchezza, aumentando la quantità di ricchezza richiesta per accedere alla piena cittadinanza. Se però rende troppo rigido questo criterio, col tempo solo gli uomini più ricchi potranno detenere le cariche e l'oligarchia diventerà una signoria in cui solo gli uomini straricchi la faranno da padroni, e non la legge (IV 6, 1293 a 26-34; VI 6, 1320 b 29-33). D'altro canto, una democrazia rafforza il suo principio, cioè la libertà, eliminando progressivamente i limiti di censo per la piena cittadinanza che vanno oltre lo stato di uomo libero: la legittimità, il non avere nessun genitore straniero, e così via (III 5, 1278 a 28-34; VI 4 1319 b 6-11). Una simile politica di minimizzazione, portata agli estremi, alla fine farà entrare nel corpo civico anche la plebaglia, che viene facilmente manipolata dai demagoghi. Il risultato è che autorità suprema è la massa, e non la legge (IV 4, 1292 a 4-30; V 5, 1305 a 28-32; VI 4, 1319 b 1-32). È così che la legge si indebolisce nelle forme estreme di democrazia e oligarchia. Ma laddove non c'è legge, non c'è costituzione (IV 4, 1292 a 30-2). Aristotele usa la medesima analogia per fare un ragionamento simile in *Rhet.* I 4, 1360 a 23-30.

¹³⁴ Questo passo (1309 b 35-1310 a 2) è interessante per l'esempio di eccesso che descrive. Anche se il livellamento della proprietà è una misura democratica piuttosto che oligarchica (II 7, 1266 b 40-1267 a 1), Aristotele lo presenta come un ammonimento sia per i democratici sia per gli oligarchici. Questa misura, osserva Aristotele, distrugge sia l'oligarchia sia la democrazia, perché entrambe le costituzioni presuppongono una divisione della popolazione tra ricchi e poveri, che un pareggiamento della proprietà cancellerebbe. La ragione per cui si presuppone una simile divisione della popolazione è che oligarchia e democrazia sono costituzioni devianti, sotto le quali una delle due classi, i ricchi o i poveri, governa nel proprio interesse a svantaggio dell'altra (III 7, 1279 b 4-10).

Aristotele dice che, se le ricchezze venissero livellate in una democrazia o in una oligarchia, nascerebbe una nuova costituzione; ma non è

chiaro quale costituzione sarebbe. Egli esamina l'idea di un consistente livellamento delle ricchezze in riferimento a costituzioni sul modello di quella di Falea (II 7). Il punto essenziale è che un simile livellamento, da solo, sarebbe insufficiente per curare i mali della vita politica. Per questo Aristotele non sembra convinto che la costituzione derivante dal livellamento della ricchezza in un'oligarchia o in una democrazia corrisponda a una costituzione retta. Ma la sola costituzione deviante, oltre all'oligarchia e alla democrazia, è la tirannide.

¹³⁵ Il sedicesimo suggerimento di Aristotele è un rimedio all'instabilità costituzionale causata dai demagoghi nelle democrazie (5, 1304 b 20-1305 a 7) e dalle loro controparti nelle oligarchie (6, 1305 a 38-b 1). Il suggerimento viene esplicitamente indirizzato al genere di democrazia in cui «la massa dei poveri, e non le leggi, hanno l'autorità sovrana» e, implicitamente, al corrispondente genere di oligarchia, in cui i pochi uomini ricchi si pongono al di sopra delle leggi. Il consiglio è diretto, in altre parole, alle forme estreme, o radicali, di ciascuna costituzione (IV 6, 1292 b 41-1293 a 10 e 30-4).

Aristotele vorrebbe che gli oligarchi giurassero di non trattare ingiustamente il popolo, che è poi il contrario dei giuramenti prestati da alcuni di loro. Ma qual è il criterio di giustizia di questo giuramento? Deve essere una giustizia di ispirazione oligarchica piuttosto che naturale, o assoluta, dal momento che il consiglio è dato ai fini di preservare l'oligarchia, e non di convertirla in una costituzione retta. Ma trattare ingiustamente il popolo con i criteri della giustizia oligarchica significa trattarlo secondo la legge. In altre parole, gli oligarchi devono giurare di non infrangere le leggi della loro oligarchia nel trattare il popolo. Tutto ciò nel complesso vuole ammonirli a non lasciar decadere la loro costituzione al livello di un'oligarchia estrema in cui pochi uomini sono al di sopra delle leggi. Implicitamente, questo è anche il suggerimento di Aristotele ai capi del popolo in una democrazia.

Che cosa intende Aristotele quando dice che i capi di un'oligarchia dovrebbero sia avere sia far mostra di avere (*ὑπολαμβάνειν καὶ ὑποκρίνεσθαι*) un punto di vista contrario all'opinione ostile che ora hanno? La parola *ὑποκρίνεσθαι* si usa per una persona che sta recitando una parte in teatro (ved. *Eth. Nic.* VII 3, 1147 a 23) e suggerisce fortemente un'idea di dissimulazione. Aristotele usa la stessa parola quando consiglia al tiranno di recitare la parte di un sovrano (II 1, 1314 a 40). Ma questa impressione di dissimulazione del secondo verbo si oppone all'idea di assenso implicita nel primo. I due verbi insieme indicano che il consiglio di Aristotele è duplice: gli oligarchi devono trattare il popolo giustamente e devono darne prova evidente. Devono dimostrarlo con i fatti, perché altrimenti il popolo potrebbe non acquistarne consapevolezza.

Ci si chiede come un demagogo o un oligarca possa parlare a nome dell'opposizione e mantenere ancora la sua posizione di comando nel suo partito, in particolare se non stia fingendo. L'interpretazione che è stata offerta del contenuto del giuramento suggerisce una risposta. Nel parlare a nome del partito opposto, un demagogo in una democrazia o un oligarca in un'oligarchia non abbraccia gli ideali del partito opposto, ma, piuttosto, la virtù di aderire alle leggi della costituzione vigente. Così mantiene la sua influenza all'interno del suo partito, difendendo la costituzione, e placa l'opposizione, respingendo ogni tentativo di oltrepassare la legge a danno di essa.

¹³⁶ La diciassettesima e ultima raccomandazione di Aristotele, che i cittadini debbano essere educati in armonia con la costituzione sotto cui vivono, è finalizzata a prevenire la rivolta e la trasformazione costituzionale dovute al disprezzo per la legge. Aristotele descrive simili rivolte e trasformazioni costituzionali in 3, 1302 b 25-33 e in 7, 1307 a 27-33.

Che cosa significa essere educati in armonia con una costituzione? Nonostante Aristotele dedichi un intero libro della *Politica* a delineare un'educazione in armonia con la migliore costituzione, fornisce solo pochi indizi riguardo alla natura di un'educazione in armonia con una costituzione deviante. La raccomandazione immediatamente precedente e la discussione qui in atto indicano che un'educazione in armonia con la democrazia dovrebbe coltivare una comprensione della democrazia, contrastare gli eccessi a cui i democratici "arrabbiati" sono inclini, e infine dovrebbe promuovere buone relazioni con i ricchi. Un'educazione in armonia con l'oligarchia dovrebbe essere sulla stessa linea, *mutatis mutandis*.

¹³⁷ Aristotele dice che neppure le leggi migliori goveranno a una città se il popolo non è abituato e educato alla costituzione, e mostra che una città, esattamente come un individuo, può essere intemperante. Qui vi sono tre idee. La prima è che le buone leggi non goveranno a una città se non si obbedisce ad esse (IV 8, 1294 a 3-7). Per questo si fa menzione dell'intemperanza. La seconda idea è che le leggi non sono rispettate se il popolo non viene abituato e educato a obbedire ad esse (II 8, 1269 a 20-1; *de motu animalium* 10, 703 a 29-34). La terza idea è più sottile: Aristotele non dice che le persone dovrebbero essere abitate e educate alle leggi, ma che dovrebbero essere abitate e educate alla costituzione. Perché? Presumibilmente perché le leggi di una città riflettono la sua costituzione (IV 1, 1289 a 13-25). Una democrazia ha leggi democratiche; un'oligarchia ha leggi oligarchiche. Altrove Aristotele nota che, quando una costituzione cambia, le abitudini del popolo spesso rimangono indietro e continuano a dar forza alle vecchie leggi, conferendo alla nuova costituzione l'aspetto della vecchia (IV 5, 1292 b 11-21). Il popolo ha bisogno di essere educato e

abituato alla nuova costituzione, se si vuole che vengano osservate le leggi che la esprimono.

L'idea che una città con una costituzione democratica o oligarchica possa essere intemperante contrasta con la concezione aristotelica dell'intemperanza in un individuo. La democrazia e l'oligarchia sono costituzioni devianti, e le leggi che si accordano con costituzioni devianti sono cattive leggi (III 11, 1282 b 8-13). Ma Aristotele dice che «l'uomo intemperante è come una città che vota decreti *giusti* e ha *buone* leggi, ma non ne fa mai uso» (*Eth. Nic.* VII 10, 1152 a 19-21). Un uomo intemperante non è come una democrazia o un'oligarchia che trascura le sue leggi. Una simile città dovrebbe essere paragonata, piuttosto, a un ladro indeciso; e Aristotele non chiamerebbe intemperante, ma ignobile (*Eth. Nic.* II 6, 1107 a 8-17), una persona con i principî di un ladro (*Eth. Nic.* VII 8, 1151 a 10-28; 9, 1151 a 29-b 4).

¹³⁸ Gli eccessi da cui guardarsi in un'oligarchia e in una democrazia sono rispettivamente il lusso e la sregolatezza. La trattazione aristotelica di questi eccessi segue la più completa trattazione del libro VIII della *Repubblica* di Platone e pone alcune domande a cui solo la *Repubblica* risponde. Perché Aristotele dice che sono i figli dei governanti, e non i governanti stessi, a vivere nel lusso nelle oligarchie del suo tempo? Un lettore della *Repubblica* conoscerebbe la risposta. I figli stanno spendendo i soldi che i loro padri avari hanno accumulato (*Resp.* VIII 554 a 5-8; 556 b 8-c 1).

¹³⁹ Secondo Aristotele, si ritiene che la democrazia sia definita da due principî: la sovranità della maggioranza e la libertà. Egli poi dice che chi definisce la democrazia in questo modo pensa che libertà significhi fare ciò che si vuole (cfr. Platone, *Resp.* VIII 557 b 4-6) e considera implicito che con il termine «maggioranza» si intenda «la maggioranza degli uomini liberi». Il governo della maggioranza di per sé non è caratteristico della democrazia. Sotto ogni costituzione i cittadini prendono le loro decisioni attraverso un governo della maggioranza (IV 8 1294 a 11-4). Ciò che distingue la democrazia da altre costituzioni è il criterio attraverso il quale la piena cittadinanza è assegnata, cioè sulla base dello *status* di uomo libero. Questo è implicito nell'amplificazione aristotelica della definizione, poiché sono solo coloro che reclamano la piena cittadinanza sulla base dello *status* di uomini liberi quelli che pensano che il giusto consista nell'uguaglianza (I, 1301 a 28-31).

Il problema che Aristotele evidenzia è che le due parti di questa definizione di democrazia sono in contrasto. Il difensore della democrazia così definita crede sia che ogni uomo libero debba avere uguale voce nelle decisioni politiche della sua città, sia che ogni uomo libero debba godere della libertà di fare ciò che desidera. Ma il democratico

fanatico, che definisce la libertà come poter fare ciò che si vuole, sarà riluttante a essere governato da qualcuno, anche dalla maggioranza dei suoi concittadini (VI 2, 1317 b 11-5; Platone, *Resp.* VIII 562 b 9-563 e 1). Come afferma Aristotele nel nostro passo, il democratico fanatico ritiene che vivere in armonia con la costituzione sia schiavitù.

Aristotele pensa che la contraddizione nasca da una cattiva definizione di libertà e presuppone che scomparirebbe se fosse subordinata a una buona definizione. Ma nel nostro passo non ci dà questa buona definizione di libertà, né ne fornisce indicazioni altrove (ma ved. *Met.* A 2, 982 b 25-6; A 10, 1075 a 18-23, e Irwin 1988, pp. 421-2). Il suo unico commento – che vivere in accordo con una costituzione democratica non è schiavitù ma salvezza – non ci è d'aiuto, perché risulta incoerente sia con la sua definizione di democrazia, sia con la sua concezione della schiavitù naturale. In base alla sua personale (non quella discussa) definizione di democrazia, è *dispotica* la costituzione sotto la quale i poveri opprimono i ricchi (III 6, 1279 a 17-21; 7, 1279 b 8-9). Il governo dispotico (*δεσποτική ἀρχή*) è il governo di un padrone sugli schiavi (III 4, 1277 a 33-5; 6, 1278 b 32-7; VII 14, 1333 a 3-6). Per alcuni, quindi, vivere in accordo con una costituzione democratica è schiavitù. In base alla concezione aristotelica di schiavitù naturale, lo schiavo naturale trova salvezza nella schiavitù (I 2, 1252 a 30-1): è quindi incoerente, da parte di Aristotele, opporre la salvezza alla schiavitù e dedurre che ciò che offre salvezza non possa essere la schiavitù.

¹⁴⁰ I capp. 10 e 11 sono dedicati a ciò che distrugge e a ciò che mantiene vive le monarchie. La discussione è strutturata come in precedenza. Dal momento che accetta il principio in base al quale gli opposti producono opposti (ved. 11, 1313 a 18-9 e la nota 114), Aristotele ritiene che le misure che preservano le monarchie possono essere desunte da ciò che le distrugge; perciò prende in considerazione la distruzione (nel cap. 10) prima di passare (nel cap. 11) alla conservazione.

¹⁴¹ Aristotele afferma che quanto accade nei regni e nelle tirannidi è simile a ciò che ha appena spiegato sul conto delle costituzioni, perché, come chiarisce, il regno è affine all'aristocrazia e viene rovesciato per le medesime ragioni. La tirannide, invece, è la combinazione di una democrazia e di un'oligarchia portate all'eccesso, e viene distrutta per le medesime ragioni di queste. L'affinità tra regno e aristocrazia è spiegata più avanti in 1310 b 31-4; la relazione fra la tirannide e le forme estreme di democrazia e oligarchia è illustrata in 1311 a 8-22.

La distinzione che Aristotele sottintende tra monarchie e costituzioni sorprende un poco, perché egli di solito considera la monarchia come una costituzione (ved., per esempio, IV 8, 1294 a 25-7). Però questo punto deve avere una certa importanza per lui, dal momento che

affiora altre tre volte nel seguito del libro V (10, 1311 a 22-5 e b 37; 12, 1315 b 40-1). Ma in che cosa consiste la sua importanza? Sembra essere espressione di un tema precedente della *Politica*, secondo cui il governo politico – ovvero il governo tra eguali, che si alternano nel governare ed essere governati – è distinto sia da quello dispotico sia da quello monarchico (I 5, 1254 b 2-6; 7, 1255 b 16-20; 12, 1259 a 37-b 17; III 4, 1277 b 7-13). Il governo dispotico è caratteristico della tirannide, quello monarchico di un regno (IV 10, 1295 a 15-7). Dunque, se la distinzione fatta nel nostro passo corrisponde a quella precedente, il governo politico (πολιτική ἀρχή) è caratteristico di una costituzione più appropriata, cioè di una πολιτεία. Una simile corrispondenza è supportata da un'osservazione che si legge nel libro III: «Ma quando cominciarono a essere numerosi quelli che erano al loro livello nella virtù, la gente non tollerò più quel tipo di potere, ma si mise in cerca di un governo condiviso, dando corpo a una costituzione» (15, 1286 b 11-3). Probabilmente, il governo condiviso (κοινόν τι) cercato da questi uguali era una comunità (κοινωνία); e dal momento che fondarono una costituzione (πολιτεία), dovevano essere alla ricerca di una comunità politica (πολιτική κοινωνία). Allora, sulla base di questo ragionamento, una monarchia, non essendo una costituzione, non è una comunità politica. Pertanto, ciò che sta dietro alla distinzione tra monarchie e costituzioni è che la monarchia è fondamentalmente differente dalle altre forme di governo: appartiene a un genere diverso. Perciò, Aristotele ha una buona ragione per dividere il libro V come fa e per discutere della monarchia separatamente dagli altri sistemi.

L'idea che le questioni costituzionali e politiche siano strettamente legate è favorita dalla stessa lingua greca. Infatti, le parole greche con cui si designano la costituzione e la politica – rispettivamente, il sostantivo πολιτεία e l'aggettivo πολιτικός – hanno la stessa radice. Ciò significa che l'opposizione tra monarchie e costituzioni è anche, in una certa misura, insita nella lingua greca. Così, non ci deve sorprendere la constatazione che, anni prima che Aristotele scrivesse il nostro paragrafo, Isocrate si aspettava di essere compreso quando si lamentava degli Spartani, che «muovono guerra contro le costituzioni, e aiutano a istituire monarchie» (*Paneg.* 125).

Il sostantivo πολιτεία è, pertanto, una parola tre volte ambigua. Nel senso più ampio del termine, denota un genere le cui specie includono regno e tirannide insieme ad aristocrazia, oligarchia, regime costituzionale e democrazia; in un senso più ristretto, indica solo le quattro specie non monarchiche; e, in senso ancor più ristretto, si riferisce solo a una specie – il cosiddetto regime costituzionale, o *politia*.

¹⁴² Aristotele si ferma a discutere dell'origine e della natura della monarchia, prima di affrontare il suo argomento principale, cioè come

vengono distrutte le monarchie. Inizia con l'origine, anche se sembrerebbe più logico cominciare con la natura.

¹⁴³ Nella *Politica* si possono trovare tre differenti analisi dell'origine del regno. In questa sezione, Aristotele afferma che il regno sorge per proteggere le persone rispettabili dal popolo. Nel libro I, al contrario, pensa ai re come patriarchi piuttosto che protettori. Le prime città, dice, erano regni perché conservavano la struttura patriarcale delle famiglie dalle quali, attraverso lo stadio intermedio del villaggio, sorsero (I 2, 1252 b 15-27). In base a questa terza concezione, l'assegnazione di una corona è un atto di reciprocità. Gli uomini sono incoronati re in segno di gratitudine per i benefici conferiti (III 14, 1285 b 3-9; V 10, 1310 b 34-40).

¹⁴⁴ Il fatto che il tiranno cominci la sua carriera come difensore dei molti era quasi un luogo comune del pensiero politico greco (ved., per esempio, Erodoto, III 82, 4 e Platone, *Resp.* VIII 565 c-d). Aristotele sostiene che, come un re protegge i galantuomini (οἱ ἐπεικτεῖς) dal popolo, così un tiranno difende il popolo nello scontro con i notabili (οἱ γνῶριμοι). Anche se a volte congiunge ἐπεικτής e γνῶριμος in quello che sembra un tentativo di spiegare un aggettivo per mezzo dell'altro (VI 4, 1318 b 35), essi non sono esattamente sinonimi. A rigore, i galantuomini sono uomini di virtù (II 11, 1273 b 3; III 10, 1281 a 12 e 28; *Eth. Nic.* IX 8, 1169 a 16-8), mentre i notabili possono essere uomini di ricchezza o di virtù (IV 8, 1293 b 38-40; V 7, 1307 a 29-31; VI 4, 1319 b 12-4; 7, 1321 a 39-41; e ved. la nota 4). Aristotele non dice che i re proteggono i ricchi dal popolo, anche se dice che i tiranni si fanno paladini del popolo contro i ricchi (fra gli altri).

¹⁴⁵ Questa è la classificazione che fa Aristotele delle vie maestre che portano alla tirannide. Dice che gli uomini hanno acquisito il potere di diventare tiranni in tre modi – come demagoghi, re e alti ufficiali – e aggiunge che gli alti ufficiali, nelle antiche democrazie (cioè quelle del VII e VI secolo a.C.), hanno seguito una via, nelle oligarchie un'altra. Nelle antiche democrazie il tiranno emergente otteneva il suo potere tenendo una carica di lungo periodo, mentre nelle oligarchie acquisiva il suo potere detenendo molte alte cariche nello stesso tempo: questo è forse quello che Aristotele intende quando parla di oligarchie che davano «a un solo magistrato la supremazia sulle altre cariche più elevate» (ved. II 11, 1273 b 8-9 e III 16, 1287 a 6-8).

¹⁴⁶ Gli esempi aristotelici di uomini che hanno percorso i tre sentieri verso la tirannide, con l'eccezione di Dionisio I, appartengono tutti all'età dei tiranni del VII e VI secolo a.C.

Fidone, per quanto ne sappiamo, trasformò il regno di Argo in una tirannide. Erodoto ci dice che istituì il sistema delle misure per i Peloponnesiacci e sfacciatamente pose sé stesso come presidente dei giochi olimpici (VI 127).

Falaride fu tiranno di Akragas, sulla costa meridionale della Sicilia (l'*Agrigentum* romana, oggi Agrigento), per sedici anni nella prima metà del VI secolo a.C. Fu noto per la sua crudeltà, in particolare perché faceva arrostitire persone vive all'interno di un toro di bronzo cavo (Pindaro, *Pyth.* 1, 95-6). Nell'*Etica Nicomachea* è associato al cannibalismo – Aristotele gli attribuisce il desiderio di mangiare bambini – e presentato come esempio di bestialità (VII 5, 1148 b 19-24; 1149 a 13-4), lo stato morale che è subumano così come la virtù eroica è sovrumana (VII 1, 1145 a 15-33). Nel nostro passo, Aristotele dice che Falaride istituì una tirannide partendo da una carica, senza dire quale fosse. La favola del cavallo e del cavaliere narrata nella *Retorica* (II 20, 1393 b 8-23) suggerisce che fosse un «generale con potere supremo» (στρατηγός αὐτοκράτωρ). La favola fu presumibilmente ideata quando Falaride era generale con potere supremo a Imera, una città di fronte ad Akragas, sulla costa settentrionale della Sicilia, e stava organizzando una guardia del corpo. Lo scopo della favola era avvertire il popolo di Imera che una simile guardia li avrebbe condotti all'asservimento a Falaride.

Panezio, il primo tiranno siciliano, era un condottiero e un demagogo; fu grazie al suo comando dell'esercito che rovesciò l'oligarchia a Leontini (12, 1316 a 34-7; Polieno, V 47). Leontini (la moderna Lentini) era 20 miglia a nord-ovest di Siracusa.

Cipselo fu il fondatore di una tirannide a Corinto, che si mantenne al potere per oltre settant'anni (12, 1315 b 22-4). Erodoto riassume il suo regno, che cominciò intorno alla metà del VII secolo a.C., in due frasi: «Bandì molti degli abitanti di Corinto, privò molti dei loro beni e molti di più delle loro vite. Regnò per trent'anni e visse fino all'ultimo prosperamente; gli successe nella tirannide suo figlio Periandro» (V 92, ε 2-ζ 1). Aristotele esprime un parere più favorevole riguardo a Cipselo. Afferma in 12, 1315 b 27-8 che Cipselo visse senza una guardia del corpo per l'intero suo regno trentennale, il che implica che il regno di Cipselo non generò una schiera di potenziali tirannicidi. Ciò non sarebbe stato vero se riferito al tiranno predatore e sanguinario descritto da Erodoto. Su Pisistrato e Dionisio I ved. le note 72 e 74.

Possiamo aggiungere i nostri personali esempi relativi al XX secolo. Sia Stalin sia Hitler ascsero al potere assoluto da quelle che Aristotele chiama posizioni d'onore. Stalin usò la sua posizione di segretario generale del Partito Comunista Sovietico per ottenere il potere nell'Unione Sovietica (A. Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives*, London 1991, pp. 125, 341). Hitler sfruttò la sua posizione di cancelliere

per ottenere un potere simile in Germania, anche se fu il suo talento di oratore carismatico, da vero demagogo, a condurre il suo partito alla vittoria elettorale nel 1932, a cui seguì il suo cancellierato (Bullock, *Hitler and Stalin* cit., pp. 274, 341).

¹⁴⁷ L'argomento ora passa dall'origine della monarchia alla sua natura. In questa sezione e nelle due successive, Aristotele fa un'indagine sulla natura della monarchia esaminando: (1) l'affinità tra regno e aristocrazia, (2) le differenze tra regno e tirannide, e (3) le somiglianze fra la tirannide, da una parte, e l'oligarchia e la democrazia dall'altra.

Aristotele pensa che regno e aristocrazia siano simili perché entrambi «si basano sul valore» (κατ' ἀξίαν). Il termine ἀξία è una parola-chiave nella filosofia politica di Aristotele: e a volte ha un senso ampio, altre volte uno ristretto. Nel paragrafo che stiamo esaminando usa la parola in senso ristretto, in cui si intende uno specifico criterio di valore, quello aristocratico (ved. anche III 5, 1278 a 19-20), piuttosto che nel senso ampio della sua teoria della giustizia, in cui il termine è usato come semplice sostituto di un non specificato criterio di valore (ved. *Eth. Nic.* V 3, 1131 a 24-9 e la nota 3).

Anche se Aristotele mette in relazione regno e aristocrazia attraverso i loro criteri di valore, le regole del regno e dell'aristocrazia non sembrano esattamente le medesime. Infatti, quando Aristotele spiega le regole che attribuisce al regno – cioè quando spiega che cosa intende per ἀξία – rivela che esse includono non solo la virtù individuale o familiare, cioè i criteri dell'aristocrazia (IV 8, 1294 a 9-11), ma anche il bene fatto agli altri e la capacità politica. Come devono essere intese queste integrazioni? La prima è forse superflua, dal momento che fare del bene può esser considerato alla stregua di un segno di virtù (*Rhet.* I 9, 1366 a 36-b 1). Come dice Aristotele, fare del bene è «il modo di agire degli uomini buoni» (III 15, 1286 b 11; ved. anche *Eth. Nic.* VIII 11, 1161 a 11-5). La seconda integrazione, la capacità (δύναμις), è probabilmente aggiunta perché un re, diversamente da un membro qualunque dell'aristocrazia, dovrà essere un capo militare se vuole fornire quel genere di vantaggi che portano un uomo alla conquista di un regno: impedire l'asservimento, salvaguardare la libertà, fondare uno stato e conquistare un territorio. Se ciò è corretto, i re sono ritenuti di livello più elevato rispetto agli aristocratici, come peraltro Aristotele sostiene altrove (ved. la nota 12).

Newman 1887-1902 pensa che il secondo elemento integrativo sia il potere, piuttosto che la capacità (vol. I, p. 541; vol. IV, p. X). La parola δύναμις ha spesso questo senso nella *Politica* (ved., per esempio, III 15, 1268 b 28; V 4, 1304 a 24; a 34; 7, 1307 b 21; 8, 1308 b 18), ma non credo l'abbia qui. Negli altri passi in cui ἀρετή e δύναμις sono

distinte, la virtù è distinta dalla capacità e non dal potere (III 13, 1284 a 6-7; V 9, 1309 a 33-9 e VII 3, 1325 b 10-4).

La virtù specifica che Aristotele ha in mente, quando la virtù viene opposta alla capacità, è la giustizia (ved., in particolare, 9, 1309 a 36). Dal momento che il regno è una forma retta di costituzione, la giustizia in questione è quella che impedisce a un governante di mettere il proprio personale vantaggio davanti a quello comune (ved. III 12, 1282 b 16-8). Questo corrisponde a una giustizia naturale, o assoluta, piuttosto che a una giustizia relativa e a una forma particolare di costituzione (9, 1309 a 36-9); e può essere la giustizia di un individuo o di una famiglia. Aristotele menziona la virtù della famiglia, come anche quella individuale, perché alcuni uomini ereditano i propri regni anziché guadagnarli grazie alle loro personali qualità (III 14, 1285 a 14-6; b 26-8).

Aristotele parla di sovrani che fanno del bene a città o popoli. Qual è la differenza tra popolo e città, tra un *ethnos* e una *polis*? La differenza fondamentale è la grandezza. Come un villaggio è troppo piccolo per realizzare il fine di una città, cioè una vita felice (I 2, 1252 b 15-30), così un popolo è troppo grande (VII 4, 1326 b 2-5; ved. anche *Eth. Nic.* IX 10, 1170 b 31-2). Aristotele sostiene che non è facile per una città molto grande avere una costituzione (1326 b 5); ma forse sottintende che per un popolo è impossibile possederne una. Il problema insormontabile è di conoscenza e di comunicazione. Se deve esserci una comunità politica in cui i cittadini a turno governano e sono governati, ognuno di essi dovrà conoscere le caratteristiche degli altri, così da poter decidere correttamente del funzionamento della giustizia ed eleggere alle cariche gli uomini giusti; ma non sarà possibile per i cittadini conoscersi bene tra loro se sono in numero troppo elevato (VII 4, 1326 b 12-20; ved. anche Platone, *Leg.* V 738 e). Inoltre, in assenza di mezzi moderni di comunicazione, i proclami dei governanti di una città rischiano di non andar oltre la voce dell'araldo (VII 4, 1326 b 5-7; III 3, 1276 a 24-30).

Può essere stato lo studio di Aristotele sui popoli ad averlo condotto a distinguere le costituzioni proprie dalle monarchie; perché, se i popoli mancano di costituzioni e sono governati da sovrani, la monarchia non può essere una forma di costituzione.

¹⁴⁸ Esempi di uomini che divennero re facendo del bene alla propria città o al proprio popolo.

Codro fu un leggendario re di Atene, anche se Aristotele sembra riconoscere la sua storicità. Pare essere più una figura da leggenda in Platone, il quale lo associa ad Alcesti e Achille (*Symp.* 208 b). Aristotele dice che Codro divenne re avendo impedito l'asservimento dei suoi compatrioti, ma non dice da chi provenisse tale minaccia. Forse sta pen-

sando ai Dori. Ciro il Grande, il fondatore dell'impero persiano (559-529 a.C.), liberò i Persiani dai Medi (ved. Platone, *Menex.* 239 d-e).

I re spartani a cui si fa riferimento sono probabilmente i fondatori originari della doppia regalità, Agide ed Euriponte, i re eponimi delle due dinastie reali.

La storia della conquista del regno dei Macedoni da parte di Perdica I (nella metà del VII secolo a.C.) è narrata da Erodoto (VIII 137-9).

I Molossi abitavano l'Epiro, la parte nord-occidentale della Grecia. I re molossi facevano risalire la loro genealogia a Neottolemo, figlio di Achille (Plutarco, *Pyrrh.* 1).

¹⁴⁹ Aristotele passa ora alla distinzione tra regno e tirannide, e comincia ribadendo la differenza di base: il re è custode dell'interesse comune, un tiranno del suo interesse personale (III 7, 1279 a 32-4, b 4-7). A questa, che è basilare, Aristotele ne aggiunge altre due: re e tiranni divergono nello scopo e nel loro modo di essere custodi. Aristotele non cita altre due differenze sottolineate altrove, cioè che un re governa sudditi consenzienti, mentre un tiranno governa con la forza sudditi non consenzienti (III 14, 1285 b 2-3; V 10, 1313 a 3-10), e che un re governa nel rispetto della legge, mentre un tiranno governa dispoiticamente obbedendo alla sua personale volontà (IV 10, 1295 a 15-7).

Queste varie differenze non sono prive di un collegamento. I sudditi di un re sono consenzienti quando si sottomettono al suo governo perché egli è custode dei loro interessi; e, dal momento che sono sudditi consenzienti, il re, a differenza di un tiranno, non necessita di un corpo di mercenari che difenda il suo trono, ma solo di un corpo di cittadini che faccia rispettare la legge (III 14, 1285 a 25-9; 15, 1286 b 27-33). E l'idea che un tiranno ricerchi il proprio personale interesse deriva dall'idea che il suo scopo è il piacere, dal momento che il piacere è il vero modello dell'interesse privato.

Per Aristotele, un re custodisce il comune interesse proteggendo i ricchi e i poveri gli uni dagli altri. Protegge i poveri dall'arroganza, o ὕβρις, dei ricchi (ved. *Rhet.* II 16), e i ricchi dall'ingiustizia dei poveri, in particolare da una redistribuzione delle loro proprietà tra i poveri (III 10, 1281 a 14-7; VI 3, 1318 a 24-6). (Sulla ὕβρις ved. la nota 20; per un altro collegamento tra ingiustizia e arroganza, ved. 12, 1316 b 22.)

La distinzione tra re e tiranni si può rintracciare già in Tuciddide (I 13, 1), ma la spiegazione della distinzione sulla linea delle cinque differenze elencate in precedenza è un'invenzione di Socrate e Platone. L'idea che un tiranno, diversamente da un re, governi su sudditi non consenzienti e contro la legge, è attribuita a Socrate da Senofonte nei *Memorabilia* (IV 6, 12; ved. anche Platone, *Polit.* 276 e; 291 e 1-5). Che un tiranno, diversamente da un re, abbia bisogno di una guardia del corpo di mercenari e conduca una vita dominata dai piaceri materiali,

fa parte della famosa descrizione di Platone della tirannide e del tiranno nella *Repubblica* (VIII 567 d 5-e 2; IX 587 b 14-c 3). Che un tiranno, diversamente da un re, si preoccupi del pubblico interesse solo nella misura in cui gli porta profitto, è prefigurato nel pensiero, espresso nel *Politico*, in base al quale un re dà a ciascun uomo quanto gli è dovuto, mentre un tiranno mutila o uccide chiunque voglia (301 c 6-d 6).

Tutte e tre le differenze tra regno e tirannide menzionate nel nostro passo richiedono un esame. Innanzitutto, la presenza di una guardia di stranieri non è un carattere costante della tirannide, e forse non è neppure da intendere come tale. Aristotele nota che il tiranno Cipselo regnò senza una guardia del corpo per trent'anni (12, 1315 b 27-8). Pertanto, la sua opinione deve essere stata che la tirannide per lo più si associasse con una guardia di mercenari stranieri, ma non sempre. Il dato relativo alla tirannide di Cipselo era degno di essere segnalato proprio perché rappresentava un'eccezione alla regola generale.

Inoltre, l'idea aristotelica che i tiranni mirino al piacere è un'opinione inadeguata sulla motivazione dei tiranni. Disponiamo di notevoli eccezioni rispetto a questa idea tra i tiranni del nostro tempo. Hitler era vegetariano, non fumava né beveva, ed era ritenuto impotente (Bullock, *Hitler and Stalin* cit., pp. 421, 423). Sembra che Stalin, sebbene fosse un grande bevitore e un ingordo, ricavesse più piacere dal dileggiare, prevaricare e umiliare gli ospiti al suo tavolo, che dal mangiare e dal bere (N. Khrushchev, *Khrushchev Remembers*, transl. and ed. S. Talbott, Boston 1970, pp. 264, 297-305; Bullock, *Hitler and Stalin* cit., pp. 868, 950, 1027). Una persona che lo conosceva disse: «Questo politico appassionato non ha altri vizi [a parte la brama di potere]. Non ama né i soldi né il piacere, né lo sport né le donne. Le donne, a parte sua moglie, non esistono per lui» (citato da Bullock, *Hitler and Stalin* cit., p. 201).

L'affermazione che i tiranni mirino al piacere, e i re a ciò che è nobile, non sembra una generalizzazione empirica basata su un esame della motivazione dei re e dei tiranni, ma una deduzione derivante dalla valutazione di Aristotele del carattere morale dei re e dei tiranni, unita alla sua opinione riguardo agli scopi degli uomini buoni e cattivi: era convinto che i tiranni mirassero al piacere perché credeva che fosse ciò a cui mirano gli uomini cattivi (per le motivazioni dei buoni e dei cattivi, ved. *Top.* I 13, 105 a 27-8; *Eth. Nic.* III 8, 1116 b 30-1; 12, 1119 b 15-6; IV 1, 1121 b 7-10; X 9, 1180 a 10-2; *Eth. Eud.* III 1, 1230 a 26-32).

Un modo migliore per scoprire il fine dei tiranni è suggerito da Aristotele stesso nell'*Etica Nicomachea*. Quando vuole chiarire le differenti concezioni che gli uomini hanno della felicità, esamina le vite che essi conducono (*Eth. Nic.* I 5). Seguendo questo metodo, si potrebbe inferire che una persona la cui vita è concentrata sull'acquisizione e la conservazione del potere aspiri al potere fine a sé stesso. Aristotele no-

mina il potere (δύναμις) come un bene che alcuni uomini ricercano (VII 1, 1323 a 36-8; *Eth. Eud.* VII 15, 1248 b 27-9; ved. anche *Rhet.* II 17, 1391 a 20-30), e nota che il dominio (τὸ κρατεῖν) è il fine di alcune costituzioni (II 9, 1271 b 3; VII 2, 1324 b 7; 1325 a 4; 14, 1333 b 14; ved. anche Platone, *Resp.* IX 581 a 9). È sorprendente che egli non consideri mai la possibilità che potere e dominio, piuttosto che il piacere, possano essere lo scopo primario di un tiranno.

Non sarebbe necessario attribuire il medesimo scopo a ogni tiranno. Un uomo che eredita una tirannide può avere un fine differente dall'uomo che l'ha istituita, così come un uomo che eredita una fortuna può avere un differente scopo rispetto all'uomo che l'ha costruita. Hermann Göring, colui che sperava di succedere a Hitler, aveva un desiderio più elevato di una vita agiata rispetto al suo capo (Bullock, *Hitler and Stalin* cit., p. 936). Che i fondatori e gli eredi delle tirannidi possano avere fini differenti, si deduce dalle osservazioni di Aristotele, nel momento in cui egli oppone la tenacia dei primi alle vite dedite ai piaceri dei secondi (1312 b 20-5).

Infine, c'è l'idea aristotelica che un tiranno ricerchi il pubblico interesse solo finché torni a suo vantaggio. La sua idea è che il pubblico interesse e l'interesse privato del tiranno, benché possano occasionalmente coincidere, siano sempre distinti. Questa idea è difficile da valutare per via della poca chiarezza della nozione di pubblico interesse. Ma Thomas Hobbes ha un significativo argomento in senso contrario: «Nella Monarchia, l'interesse privato [del monarca] coincide con quello pubblico. La ricchezza, il potere, l'onore di un Sovrano provengono solo dalle ricchezze, dalla forza e dalla reputazione dei suoi Sudditi. Perché nessun Re può essere ricco, né glorioso, né sicuro se i suoi Sudditi sono poveri, disprezzati o troppo deboli, a causa della scarsità di ricchezze o delle divisioni interne, per mantenere una guerra contro i propri nemici» (*Leviathan*, London 1651, cap. 19, p. 97).

Si potrebbe pensare che l'argomento di Hobbes non affronti il punto in questione, dal momento che parla di un re anziché di un tiranno. Ma per Hobbes regno e tirannide sono la stessa cosa. Rifiuta la suddivisione delle monarchie di stampo platonico-aristotelico in una forma retta e una deviante, e afferma che la tirannide è semplicemente una monarchia che risulta invisa: «coloro che sono scontenti sotto una Monarchia» scrive «la chiamano Tirannide» (cap. 19, p. 96). Inoltre, il suo argomento non fa riferimento al carattere morale del monarca, ed è finalizzato a stabilire se il monarca sia un santo o un mostro.

Stalin offre un buon esempio della questione che divide Hobbes da Aristotele. Stalin giunse a personificare l'Unione Sovietica, a identificarla con il suo potere e prestigio, e a difendere vigorosamente i suoi interessi. Se il pubblico interesse viene identificato con l'interesse nazionale, l'interesse privato di Stalin e il pubblico interesse dell'Unione

Sovietica sembrano la stessa cosa, e Hobbes sembra avere ragione. Ma, mentre promuoveva l'interesse nazionale dell'Unione Sovietica, Stalin nutriva poco interesse per il benessere dei cittadini sovietici, inclusi i membri della sua famiglia, e si mostrava attivamente ostile al benessere di milioni di persone. Se si identifica il pubblico interesse dell'Unione Sovietica con quello dei cittadini sovietici presi distributivamente piuttosto che collettivamente, allora il pubblico interesse e l'interesse privato di Stalin divergono, e Aristotele ha ragione contro Hobbes.

¹⁵⁰ Questa sezione, una continuazione della discussione di Aristotele sulla natura della monarchia, è dedicata ai mali della tirannide. Inizia con l'osservazione che la tirannide ha il medesimo fine dell'oligarchia. Dal momento che Aristotele ha appena detto che il piacere è l'obiettivo del tiranno, la precisazione che la ricchezza sia il fine della tirannide risulta inaspettata. Qual è la relazione tra l'obiettivo (σκοπός) e il fine (τέλος) della tirannide? Deve essere quella dei mezzi per il fine, dal momento che, come dice Aristotele, è attraverso il mezzo della ricchezza che un tiranno mantiene la sua guardia e il suo lusso (ved. anche Platone, *Resp.* IX 508 e 2-581 a 1). C'è una relazione simile tra il fine di un regno, presumibilmente la virtù (ἀρετή: 1310 b 32-3) e l'obiettivo di un re, ciò che è nobile (τὸ καλόν); ciò che è nobile si ottiene, infatti, attraverso l'esercizio della virtù (ved. *Eth. Nic.* III 9, 1117 b 7-9; IX 8, 1168 b 25-8).

Aristotele afferma che la tirannide combina gli aspetti peggiori dell'oligarchia e della democrazia – l'ostilità oligarchica verso il popolo e l'ostilità democratica verso i notabili – ed elenca sei pratiche che essa adotta dagli altri due regimi. Il suo elenco è un'estensione di quello iniziato da Platone, la cui descrizione della tirannide nella *Repubblica* include le tre pratiche oligarchiche, anche se non sotto tale classificazione (VIII 568 d 4-569 b 5).

La confisca delle armi pesanti, il primo elemento della lista di Aristotele, era un'operazione delicata. Nessun oplita avrebbe ceduto volontariamente il suo equipaggiamento (che consisteva nell'elmo, nella piastra anteriore della corazza, negli schinieri, nello scudo, nella spada, nella lancia). Esso poteva essere necessario per la difesa contro nemici interni, come anche stranieri; e, peraltro, era una spesa notevole da parte dell'oplita. La confisca di un simile equipaggiamento richiedeva uno stratagemma. Poteva essere effettuata una rassegna militare per fare in modo che gli opliti si presentassero con il loro equipaggiamento. A un certo punto della rassegna, si sarebbe dato l'ordine di depositare gli equipaggiamenti e poi, con un pretesto, si sarebbero attirati tutti lontano, così che gli equipaggiamenti potessero essere sequestrati senza dare nell'occhio (*Ath. Pol.* 15; Senofonte, *Hist. Gr.* II 3, 20).

Una cittadinanza armata è sempre un pericolo per un tiranno. Que-

sta è una ragione per cui il diritto di portare armi è sancito come Secondo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti. Durante la fase di ratifica, uno scrittore spiegò l'emendamento proposto come segue: «Poiché dei governanti civili, che non hanno ben presenti i loro doveri verso il popolo, possono tentare di farsi tiranni, e poiché le forze militari, che devono in queste occasioni ergersi a difesa del nostro paese, potrebbero stravolgere il loro potere ai danni dei concittadini, il popolo è autorizzato dal prossimo articolo [che è ora il Secondo Emendamento] a detenere e a portare armi private» (pubblicato originariamente il 18 giugno 1789, citato in S.P. Halbrook, *That Every Man Be Armed: The Evolution of a Constitutional Right*, Albuquerque 1984, p. 76).

Le altre due pratiche oligarchiche adottate dalle tirannidi sono la vessazione delle masse e la loro dispersione lontano dalla città. Aristotele non indica quale tipo di vessazione abbia in mente, anche se una gravosa tassazione è una possibilità (ved. II 1314 a 40-b 4). Lo scopo della dispersione delle masse lontano dalla città è quello di disgregarne il potere aumentando la loro distanza dal capo supremo e gli uni dagli altri.

I tre modi in cui i tiranni imitano le democrazie consistono nello sferrare attacchi contro i notabili, giustiziarli ed esiliarli. Il primo si riferisce a un'aggressione contro i notabili come gruppo, forse in coalizione con le masse, a differenza delle esecuzioni e dell'esilio, che riguardano gli individui uno per uno (ved. 5, 1304 b 20-4; 9, 1310 a 4-5).

I tiranni prendono queste misure contro i notabili, dice Aristotele, perché è a partire dai notabili che hanno origine le cospirazioni contro di loro. Un esempio di questa massima nei tempi moderni è la congiura contro Hitler culminata nell'attentato del 20 luglio 1944, in cui ebbe un ruolo di primo piano il conte Claus Schenk von Stauffenberg, membro di un'antica e ragguardevole famiglia della Germania meridionale (ved. P. Hoffmann, *Stauffenberg: A Family History, 1905-1944*, Cambridge 1995).

La famosa storia delle spighe di grano viene da Erodoto (V 92 ζ 2). Aristotele la racconta già precedentemente nella *Politica* (III 13, 1284 a 26-33), invertendo i ruoli di Periandro e Trasibulo. In base al racconto di Aristotele, Trasibulo, tiranno di Mileto, inviò un messaggio a Periandro, tiranno di Corinto, chiedendogli un consiglio sul modo di governare. Volendo trasmettere la sua risposta in modo che fosse incomprensibile per il messaggero, Periandro camminò attraverso un campo di grano recidendo i gambi più alti. Il messaggero riferì fedelmente questo strano comportamento a Trasibulo, che comprese subito il consiglio. Era ancora diffusa nell'Inghilterra elisabettiana, come mostra il seguente passo del *Riccardo II*: «Vai a tagliare come un boia / la testa dei rami che crescono troppo presto / e che sembrano trop-

po alti in questa nostra repubblica: / tutto deve essere uguale nel nostro governo» (3, 4, 33-6).

¹⁵¹ Aristotele tocca infine l'argomento centrale del capitolo: i fattori che distruggono le monarchie. Come è solito fare, egli elenca dapprima questi fattori e poi ne fornisce esempi storici. Ma non lo fa per ogni elemento di questa lista, e si sente libero di aggiungerne all'elenco man mano che procede.

Anche se le prime parole di questo paragrafo rimandano all'inizio del capitolo (1310 a 40-b 2), la sezione nel suo complesso guarda all'analisi causale del cap. 2. Nonostante la brevità di questa parte, in confronto a quel capitolo, c'è una stretta corrispondenza. Il cap. 2, tuttavia, cita tre cause, non due. La causa che non viene ripetuta è «la disposizione di coloro che danno vita a rivolte» (2, 1302 a 20). Gli uomini sono disposti a insorgere se pensano di essere trattati ingiustamente da coloro che sono al potere (2, 1302 a 22-31). Tale disposizione è una causa generale del cambiamento costituzionale (2, 1302 a 23), e questo può essere il motivo per cui Aristotele qui la omette. Egli può volersi concentrare sulle cause specifiche, anziché su quelle generali, del rovesciamento delle monarchie.

Le cause specifiche della distruzione delle monarchie sono le medesime, quasi, delle cause specifiche del mutamento costituzionale. L'affermazione di Aristotele che gli scopi di quanti attaccano le monarchie siano la ricchezza e l'onore corrisponde alla sua affermazione del cap. 2, che le cose per le quali gli uomini insorgono sono il guadagno e gli onori, e i loro opposti (1302 a 31-2). Egli elenca tre origini di mutamento nelle monarchie – ingiustizia, paura e disprezzo – e poi suddivide la prima di queste in arroganza e confisca della proprietà privata. Se il genere viene sostituito dalle due specie, ci sono quattro specie in tutto: arroganza, confisca della proprietà privata, paura e disprezzo. Nel cap. 2 Aristotele elenca sette origini del mutamento costituzionale: il guadagno e l'onore (che riappaiono come origini del cambiamento), arroganza, paura, superiorità, disprezzo e crescita sproporzionata (1302 a 34-b 3). La confisca della proprietà privata nell'elenco breve corrisponde al guadagno in quello lungo, dal momento che il guadagno deve provenire o dalla proprietà pubblica o da quella privata (3, 1302 b 5-10). Questo lascia tre elementi, la cui assenza dalla lista breve richiede una spiegazione: onore, superiorità e crescita sproporzionata. La crescita sproporzionata è assente dal momento che non è causa di mutamento nelle monarchie; la superiorità sembra sia stata omissa per inavvertenza, dal momento che si allude ad essa nel prossimo capitolo (1315 a 8-14); e l'onore, anche se non viene menzionato come origine del cambiamento, appare come causa finale.

¹⁵² Aristotele distingue tra l'attacco alla persona e quello al trono di un monarca. L'attacco alla persona (ἐπὶ τὸ σῶμα, letteralmente: contro il corpo) non mira al potere ma alla eliminazione fisica dell'uomo (ved. 11, 1315 a 24-7). Come ci mostra Aristotele, un simile attacco è per vendetta, non per il potere (1311 a 34-6). Gli attacchi al trono (ἐπὶ τὴν ἀρχήν, letteralmente: contro il governo) mirano al potere. Sono di due tipi. Mirano o a sostituire il sovrano con un altro sovrano (1312 a 8-9) o a sostituire la monarchia con un altro regime (12, 1316 a 29-34). Le differenti mire di un attacco al trono corrispondono alle differenti mire di un'insurrezione sotto una costituzione propria. Simili insurrezioni a volte vogliono rovesciare la costituzione vigente, altre volte vogliono impadronirsi del potere che vi è dietro (1, 1301 b 6-13).

¹⁵³ Aristotele afferma che gli attacchi ai monarchi in risposta alla loro arroganza sono contro la persona del monarca, piuttosto che contro il suo trono; nella frase che connette l'arroganza con la collera e la collera con la vendetta, offre quello che sembra un argomento a sostegno di questa affermazione. La collera viene definita nella *Rhetorica* come il «desiderio, associato con il dolore, di una vistosa vendetta dovuta al vistoso disprezzo da parte di chi non ha buone ragioni per disprezzarci, o da parte di coloro che ci sono vicini» (II 2, 1378 a 31-3; ved. anche *Top.* VIII 1, 156 a 32-3 e *de anima* I 1, 403 a 29-b 1). Dal momento che l'arroganza è una forma di disprezzo (*Rhet.* II 2, 1378 b 22-5), essa è, come afferma Aristotele nel nostro passo, una causa di collera. Ma la collera è sempre diretta verso individui come Callia e Socrate, piuttosto che contro generi (γένη) come un ladro o un sicofante (*Rhet.* II 2, 1378 a 33-5; 4, 1382 a 4-5). Quindi, se Aristotele pensa a differenti individui che occupano la medesima carica come analoghi a differenti individui che sono esempio dello stesso genere, ha un argomento per la sua affermazione, che la collera a cui dà origine l'arroganza può solo essere alleviata dalla vendetta su un singolo individuo.

Aristotele non è d'aiuto come potrebbe riguardo ai molti generi di arroganza (ὑβρις). La discussione che segue sembra basata sulla distinzione delle forme di arroganza tra quelle che hanno una dimensione fisica (εἰς τὸ σῶμα) e quelle che non ce l'hanno: il primo genere si divide, a sua volta, in violenze sessuali di vario tipo e aggressioni fisiche. Gli esempi di Aristotele di attacchi contro i monarchi causati da arroganza, della variante non fisica (1311 a 36-b 6), sono seguiti da esempi di attacchi causati da violenze sessuali (1311 b 6-23) e da aggressioni fisiche (1311 b 23-36). Ved. anche 11, 1315 a 15-6; per il concetto generale di arroganza, o ὑβρις, ved. la nota 20. Nelle *Leggi* Platone divide l'arroganza in cinque generi, seguendo linee differenti (X 884 a-885 a).

Seguono (1311 a 36-b 6) esempi di attacchi a monarchi causati da arroganza senza violenza fisica.

¹⁵⁴ Pisistrato, tiranno di Atene, aveva tre figli: Ippia, Ipparco e Tessalo. Quando morì, nel 527 a.C., gli successe il figlio maggiore, Ippia. Armodio era un bel giovane ateniese amato dal più anziano Aristogitone. In base a come Platone descrive la loro relazione, la passione (ἔρως) di Aristogitone era corrisposta da un solido affetto (φιλα βέβαιος) da parte di Armodio (*Symp.* 182 c 4-7; sulla bisessualità greca ved. la nota 47). L'evento fatale si sviluppò quando anche Ipparco cominciò a nutrire una passione per Armodio e iniziò a mostrargli attenzioni sgradite. Dopo che le sue proposte furono respinte non una ma due volte, Ipparco si adirò e decise di vendicarsi di Armodio colpendo sua sorella. La ragazza venne prima invitata come portatrice del cesto nella processione della festa panatenaica e poi rifiutata come indegna sulla base del fatto che suo fratello fosse effeminato (*Ath. Pol.* 18, 2). Per vendetta, Aristogitone e Armodio cospirarono con pochi altri per assassinare i figli di Pisistrato alla festa. Pensando che il loro piano fosse stato rivelato, Aristogitone e Armodio si videro costretti ad anticipare l'attacco durante la festa. Agendo da soli, riuscirono a uccidere solo Ipparco. Ippia mantenne la calma e conservò sia la vita sia il trono. Armodio venne ucciso dalle guardie sul posto; Aristogitone fuggì, ma fu catturato, torturato e giustiziato. Quattro anni dopo, nel 510 a.C., Ippia fu cacciato da Atene grazie all'aiuto di Sparta, dopodiché Aristogitone e Armodio furono celebrati come tirannicidi (Erodoto, V 55-6; VI 109 e 123; Tucidide, I 20; VI 53-9; *Ath. Pol.* 18).

¹⁵⁵ Su Periandro, tiranno di Ambracia, ved. le note 32 e 60. Era nipote di Periandro, tiranno di Corinto.

¹⁵⁶ Filippo II di Macedonia fu assassinato a Ege (l'antica capitale della Macedonia) nel 336 a.C., alla vigilia della sua spedizione in Asia Minore. Gli successe il figlio Alessandro, predestinato alla gloria.

Pausania era un giovane uomo che aveva attirato l'attenzione di Filippo, e che poi vide tale attenzione rivolgersi a un altro giovane uomo, anch'egli chiamato Pausania. Per la gelosia, il primo Pausania attaccò volgarmente il secondo e lo spinse a cercare la morte in battaglia. Attalo era zio di Cleopatra, l'ultima delle molte mogli di Filippo, e amico del defunto Pausania. Venuto a sapere che il Pausania sopravvissuto aveva causato la morte del suo amico, Attalo lo invitò a cena, lo fece ubriacare, e lo consegnò ai suoi mulattieri perché ne abusassero sessualmente. Quando il poveretto comprese ciò che gli era capitato, si lamentò con Filippo. Dal momento che Attalo era zio acquisito di Filippo e uno dei due generali delle forze già stanziato in Asia Minore,

Filippo esitò a prendere provvedimenti contro di lui e, di conseguenza, si attirò la rabbia di Pausania. Questi lo uccise con un pugnale in un momento drammatico della festa panellenica, in cui si celebrava il matrimonio della figlia del re con suo zio, Alessandro, re dell'Epiro. Prima che l'assassino potesse fuggire, fu ucciso dalle guardie del corpo di Filippo (Diodoro, XVI 91-4).

La tomba di Filippo è stata recentemente rinvenuta a Verghina (l'antica Ege), e le ossa trovate nella tomba – i resti di una cremazione – possono davvero essere quelle di Filippo. Uno scheletro ricostruito con le ossa e contrassegnato come quello di Filippo è in mostra al museo archeologico di Tessalonica (sulle tombe di Verghina ved. N.G.L. Hammond, *Philip of Macedon*, London 1994, pp. 179-82).

Come unico riferimento contemporaneo all'assassinio di Filippo che ci sia pervenuto, la frase che qui leggiamo è di grande interesse storico. Ma è importante anche per altre ragioni. Innanzitutto, fornisce la migliore testimonianza che abbiamo sulla data di composizione della *Politica*. Possiamo dedurne che stesse lavorando almeno a una parte della *Politica* dopo il 336 a.C., durante gli ultimi quattordici anni della sua vita. In secondo luogo, la frase rivela qualcosa sull'Aristotele scrittore. Sta infatti raccontando l'assassinio di qualcuno che conosceva. Suo padre era il medico di corte del padre di Filippo, Aminta III; ed egli stesso fu il tutore di Alessandro quando Alessandro era giovane (Diogene Laerzio, V 1-4; Plutarco, *Alex.* 7). Dunque, ha l'opportunità di fare un commento personale o una digressione del tipo di quella che fa nell'*Etica Nicomachea* sull'Accademia di Platone (I 6, 1096 a 11-7). Ma lo scrittore non lascia scivolare via la sua maschera. La frase è scritta con il distacco clinico caratteristico della *Politica*. C'è un altro riferimento a Filippo in *Rhet.* II 23, 1397 b 31-1398 a 3.

¹⁵⁷ Aminta il Piccolo è altrimenti sconosciuto. Il suo vanto era probabilmente quello di aver goduto dei favori sessuali del giovane Derda.

¹⁵⁸ Evagora, re di Salamina in Cipro dal 411 a.C. fino al suo assassinio, avvenuto nel 347 a.C., era famoso per aver ellenizzato la sua città. Aristotele – va osservato – non manifesta scetticismo per il fatto che un eunuco abbia una moglie (Diodoro, XV 47, 8).

¹⁵⁹ Esempi di attacchi a monarchi causati dalla loro arroganza riguardo a questioni che hanno a che fare con il sesso.

¹⁶⁰ Archelao II, re di Macedonia all'incirca dal 413 al 399 a.C., è negativamente famoso per il giudizio sfavorevole espresso su di lui da Platone nel *Gorgia*. Per Platone Archelao funge da paradigma di grande criminale, la cui anima inguaribilmente corrotta lo condanna a soffri-

re un castigo senza fine nell'Ade, una lezione eterna per gli altri (525 b-d). È condannato a una simile sorte nella visione di Platone per via del modo in cui arrivò al trono. Per come Platone racconta la sua storia, Archelao era un figlio illegittimo che Perdicca (re di Macedonia dal 452 al 413 a.C. circa) aveva avuto da una schiava di proprietà del fratello Alceta, il che significava che, secondo il diritto, Archelao era schiavo di Alceta (ved. *Leg.* XI 930 d). Anche se non si dice esplicitamente, è sottinteso che Alceta fosse il più titolato a succedere a Perdicca, e, dopo di lui, suo figlio Alessandro. Archelao cominciò la sua ascesa al trono invitando lo zio e il cugino nella sua casa, e poi uccidendoli – omicidi resi più gravi agli occhi dei Greci per due fatti: furono omicidi perpetrati ai danni di un padrone e di suo figlio dal loro schiavo e ai danni di due invitati dal loro ospite. A queste due vittime Archelao ne aggiunse una terza, il suo fratellastro di sette anni, figlio legittimo di Perdicca, che spinse in un pozzo e fece annegare (*Gorg.* 470 d-471 d).

Il giudizio sfavorevole di Platone nei riguardi di Archelao non sembra essere stato ampiamente condiviso da altri contemporanei del monarca. Archelao fu elogiato da Tucidide per aver costruito fortezze e strade rettilinee, organizzato cavalleria e opliti, e per aver fatto più di tutti gli otto re precedenti messi insieme per rafforzare il suo regno in guerra (II 100, 2). E i poeti Euripide, Agatone e Timoteo si erano stabiliti presso la sua corte ellenizzante. Euripide scrisse il suo capolavoro, le *Baccanti*, mentre era ospite di Archelao (vediamo in 1311 b 30-4 che Euripide ebbe, in effetti, un ruolo scatenante nell'attacco ad Archelao. Decamnico divenne uno dei capi della cospirazione contro Archelao perché il re aveva permesso a Euripide di frustrarlo per un'osservazione sull'alto maleodorante del poeta). Aristotele ci dice che Socrate declinò un invito a unirsi alla brillante cerchia di Archelao, non perché pensasse che l'ospite fosse un omicida sanguinario, ma perché pensava che l'invito fosse arrogante. Secondo Aristotele, Socrate affermò che l'arroganza (*ὑβρις*) consiste nell'incapacità di ricambiare sia da parte di coloro che vengono trattati bene, sia da parte di coloro che vengono trattati male (*Rhet.* II 23, 1398 a 24-6; ved. anche Diogene Laerzio, II 25).

Nel passo in questione, Aristotele rivela anche un altro aspetto della complessa personalità di Archelao. Il grande criminale, dinamico condottiero e protettore delle arti, ora appare come lussurioso. A questo si riferiscono le lamentele di Crateo ed Ellanocrate. Ellanocrate lamentava che Archelao avesse iniziato con lui una relazione sessuale per arroganza (*ὑβρις*) piuttosto che per trasporto amoroso (*ἔρωτις* ἑπιθυμία). Era infastidito, in altre parole, dalla scoperta che per Archelao lui era solo un'altra conquista amorosa e non un oggetto d'amore appassionato.

L'Elimia è una regione della Grecia centrale direttamente a sud della Macedonia.

¹⁶¹ Coti, re di Tracia, fu assassinato nel 359 a.C. (N.G.L. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford 1986³, p. 514).

¹⁶² Esempi di attacchi a sovrani per punire la loro arroganza sfociata in atti violenti.

Aristotele afferma che simili aggressioni vengono compiute non solo contro sovrani, ma anche contro detentori di cariche o membri di famiglie reali, e fornisce un esempio di ciò prima di offrirne uno relativo a un sovrano.

¹⁶³ Il rovesciamento della dinastia dei Pentilidi a Mitilene, nell'isola di Lesbo, ebbe luogo in una data non conosciuta anteriore al 650 a.C. I Pentilidi erano così chiamati dal loro antenato Pentilo, che essi credevano fosse un figlio illegittimo di Oreste, il leggendario matricida (Strabone, XIII 1, 3). Il Pentilo nominato da Aristotele non è, ovviamente, l'uomo dal quale la famiglia prese il suo nome. Di tale famiglia parlano con disprezzo due poeti di Lesbo del VI secolo, Saffo (fr. 71 Voigt) e Alceo (fr. 70, 75 Voigt); ved. Andrewes 1956, p. 92.

¹⁶⁴ Dal momento che Euripide morì nel 406 a.C. e l'attacco ad Archelao ebbe luogo nel 399 a.C., Decamnico fu, evidentemente, un uomo che covò a lungo la sua rabbia.

¹⁶⁵ Nelle sezioni seguenti Aristotele parla degli attacchi ai sovrani motivati dalla paura (1311 b 36-40), dal disprezzo (1311 b 40-1312 a 14), dall'amore per l'onore (1312 a 21-39) e da molte cause insieme (1312 a 15-20).

¹⁶⁶ Esempio di un attacco a un monarca causato dalla paura. Serse, re di Persia dal 486 a.C. al 465 a.C., guidò la grande invasione della Grecia del 480 a.C. Dario era il maggiore dei suoi tre figli e Artapane era il capo della sua guardia del corpo. Aristotele dice che Artapane aveva paura, non perché avesse impiccato Dario, ma perché l'aveva fatto senza un ordine di Serse. È implicito che un ordine del genere non sarebbe stato fuori questione, il che vuol dire che Serse si era convinto, a torto o a ragione, che suo figlio era colpevole di una grave offesa, per esempio quella di cospirare contro di lui, per la quale l'impiccagione sarebbe stata la giusta pena. Aristotele non ci dice perché Artapane avesse agito di sua iniziativa, senza l'autorizzazione di Serse. Dopo aver ucciso Serse, Artapane fu ucciso lui stesso, e a Serse successe il figlio più giovane, Artaserse, che rese la Persia per quarant'anni (per una versione differente dell'assassinio di Serse, ved. Diodoro, XI 69).

¹⁶⁷ Esempi di attacchi a sovrani causati dal disprezzo per l'uomo (1311 b 40-1312 a 8) o dal disprezzo per il pericolo (1312 a 8-14).

Sardanapalo era un leggendario sovrano assiro. Aristotele trascura di riferire che, nella famosa storia cui qui allude, Sardanapalo non stava solo attendendo a lavori femminili tra le donne, ma era anche agghindato con trucco, gioielli e vesti di una cortigiana, imitava la voce femminile e lanciava sguardi lascivi (Ateneo, XII 528 e-530 c; Diodoro, II 23-7; Giustino, I 3). Nelle *Etiche* aristoteliche, Sardanapalo viene introdotto come esempio di vita dedicata al piacere fisico (*Eth. Nic.* I 5, 1095 b 19-22; *Eth. Eud.* I 5, 1216 a 16-9).

Dionisio II di Siracusa e Dione avevano stretti legami, anche se non di sangue. Dionisio I aveva sposato due donne nello stesso giorno (ved. la nota 110). Dionisio II era figlio della moglie locrese, Doride. Dione era fratello dell'altra moglie, Aristomache, e anche marito della figlia di Aristomache, Arete (l'altra figlia di Aristomache, Sophrosyne, fu data in sposa a Dionisio II, il suo fratellastro). Dione era, dunque, sia un fratellastro sia uno zio di Dionisio II. Il conflitto fu inevitabile. Aristotele non menziona il più famoso personaggio coinvolto nel conflitto tra i due uomini: Platone. Dione, che era all'epoca un giovane uomo intorno ai vent'anni, divenne amico e allievo del filosofo quarantenne durante il suo primo viaggio in Sicilia nel 387 a.C.; e, quando Dionisio II salì al trono alla morte di suo fratello, vent'anni dopo, Dione convinse il nuovo sovrano a invitare Platone a tornare in Sicilia con lo scopo (irrealistico) di fare del giovane governante, che era allora sui trent'anni, un filosofo. Durante la visita di Platone, una rottura, che non fu mai sanata, si creò tra zio e nipote quando fu rivelato un legame compromettente tra Dione e Cartagine, la nemica tradizionale di Siracusa. Dione fu bandito dalla Sicilia per cospirazione anche se gli fu permesso di continuare a ricevere i proventi della sua grande tenuta. L'affermazione di Aristotele che Dione decise di attaccare Dionisio dopo aver osservato il disprezzo con cui veniva considerato dai suoi sudditi, e il suo costante stato di ebbrezza – si dice che una volta avesse fatto durare una festa, con abbondanti libagioni, ininterrottamente per novanta giorni (Plutarco, *Dion* 7, 4) –, implica che Dione prese la sua decisione mentre ancora risiedeva a Siracusa. Ma, se così fosse, attese un lungo periodo per metterla in pratica, poiché quasi dieci anni separano il suo esilio dal suo rientro. Aristotele prosegue il racconto in 1312 a 33-9 (ved. Platone, *Ep.* 7; Plutarco, *Dion*).

Astiage, re dei Medi, fu rovesciato dal suo vassallo Ciro alla metà del VI secolo a.C. La storia è narrata da Erodoto (I 108-30). Su Ciro ved. la nota 148.

Ci furono almeno due sovrani traci chiamati Seute: Seute I, figlio di Sparadoco (Tucidide, II 101, 5) e Seute II, figlio di Maisades (Senofonte, *An.* VII 2, 32). Quello menzionato da Aristotele fu probabil-

mente quest'ultimo, vissuto nella prima parte del IV secolo a.C., che ricopre un ruolo di rilievo nell'ultimo libro dell'*Anabasi* di Senofonte (l'identificazione è basata su Senofonte, *Hist. Gr.* IV 8, 26). L'attacco ad Amadoco al quale Aristotele si riferisce è altrimenti sconosciuto.

¹⁶⁸ Attacchi ai sovrani per cause molteplici.

¹⁶⁹ L'Ariobarzane a cui Aristotele si riferisce è probabilmente il satrapo persiano che guidò la rivolta dei satrapi nel 362 a.C. circa (Diodoro, XV 90; sull'identificazione di Ariobarzane, ved. la nota a XV 90, 3 nell'edizione Loeb). In riferimento a quello che sembra essere il medesimo evento, Senofonte nella *Ciropeia* aggiunge l'ulteriore elemento d'informazione che Ariobarzane era il padre di Mitridate (VIII 8, 4).

¹⁷⁰ Alcuni editori pensano che questo passo (1312 a 17-20) sia fuori posto e che dovrebbe stare dopo la parola «ubriaco» in 1312 a 6, dal momento che l'espressione «spinti da questa motivazione» si adatta meglio a una sola causa, come il disprezzo, rispetto alle molteplici cause che Aristotele è appena passato a trattare (Newman 1887-1902, *ad loc.*).

«La forza, unita al coraggio, dà luogo all'audacia» (ved. anche I 9, 1258 a 10-1): il coraggio, di cui l'audacia è intesa come una specie, non può essere vero coraggio, poiché il vero coraggio è una via di mezzo tra audacia e codardia (*Eth. Nic.* II 7, 1107 a 33-b 4; *Eth. Eud.* III 1228 a 26-b 3). Quindi, a meno che Aristotele non sia distratto, deve essere una delle altre cinque specie di coraggio che distingue (*Eth. Nic.* III 8, 1116 a 15-7; *Eth. Eud.* III 1, 1229 a 11-2). Di queste, sembra da preferire quella elencata per terza nell'*Etica Nicomachea*, il θυμός (III 8, 1116 b 24-1117 a 9; *Eth. Eud.* III 1, 1229 a 20-9). Non è affatto chiaro che cosa intendessero Platone e Aristotele per θυμός; ma sembra qualcosa come l'assertività combinata con un forte senso di autostima (ved., in particolare, VII 7, 1327 b 23-1328 a 7). Se tutto questo è corretto, Aristotele sta dicendo, non senza ragione, che l'audacia è un forte senso di affermazione di sé.

¹⁷¹ È ora trattato il caso in cui l'attacco al tiranno è dovuto al puro amore per l'onore.

¹⁷² Aristotele può aver sentito queste parole dalla stessa bocca di Dione. Dione fu bandito da Siracusa lo stesso anno in cui Aristotele, all'epoca diciassettenne, entrò nell'Accademia di Platone (Diogene Laerzio, V 6); durante il suo esilio Dione visse ad Atene e partecipò anche all'Accademia (Plutarco, *Dion* 17, 1; 47, 2; 52, 2). Perciò, quando Dione salpò per la Sicilia nel 357 a.C. con ottocento mercenari (Plutarco, *Dion* 22, 3-5; 25, 1), lui e Aristotele presumibilmente si conoscevano da dieci anni.

Anche se Aristotele fu, senza dubbio, impressionato dall'audacia di Dione nel marciare contro il sovrano di una delle città più forti in Europa con un esercito così esiguo (ved. Diodoro, XVI 9, 1-2), sembra errato unire Dione a coloro che attaccano il tiranno solamente per l'onore e la gloria. Per cominciare, Aristotele ha prima rintracciato l'origine dell'attacco di Dione contro Dionisio nel disprezzo (1312 a 4-6). Inoltre, Dione fu spronato ad agire, dopo aver vissuto con tutti gli agi in terra greca per dieci anni, da due azioni di Dionisio. In assenza di Dione, Dionisio aveva dato la moglie di Dione Arete (la sua sorellastra) a un altro uomo e aveva sequestrato i suoi beni (Plutarco, *Dion* 18, 1; 19, 5; 21, 1-3; Platone, *Ep.* 7, 345 c 4-347 e 5). La perdita della sua rendita sembrava aver sconvolto Dione più della perdita di sua moglie, che non vedeva da dieci anni. Così, il suo attacco a Dionisio sembra avere quattro cause distinte: onore, disprezzo, arroganza e confisca della proprietà privata. Aristotele torna per la terza volta sulle vicende di Dione in 1312 b 16-7.

Il XX secolo offre migliori esempi rispetto a quello di Dione di uomini e donne che si sono opposti alla tirannide mossi da puro amore per l'onore. Un simile esempio è il movimento contro Hitler detto della Rosa Bianca, guidato dagli studenti Hans e Sophie Scholl all'Università di Monaco tra l'estate del 1942 e l'inverno del 1943. La loro resistenza, a cui parteciparono molti altri studenti e il professore di filosofia Kurt Huber, consisteva nella distribuzione di una serie di sei volantini conosciuti come le Lettere della Rosa Bianca, che si opponevano a Hitler e alla guerra e invitavano alla resistenza passiva e ad azioni di sabotaggio. Il terzo volantino usa un passo tratto proprio dai capitoli della *Politica* di cui stiamo parlando per descrivere la tirannide nazista (11, 1313 b 11-28; I. Scholl, *The White Rose: Munich 1942-1943*, Middletown 1983, p. 84). Tutti i partecipanti furono arrestati e giustiziati (Scholl, *The White Rose* cit.; C. Moll, «Acts of Resistance: The White Rose in the Light of New Archival Evidence», in M. Geyer – J.W. Boyer [edd.], *Resistance Against the Third Reich: 1933-1990*, Chicago 1994, pp. 173-200).

¹⁷³ Tutto il resto del capitolo (1312 a 39-1313 a 17) è dedicato all'eliminazione delle monarchie piuttosto che, semplicemente, dei sovrani; e, dal momento che i due tipi di monarchia sono soppressi in modi differenti, Aristotele li considera separatamente – prima la tirannide (1312 a 39-b 38) e poi il regno (1312 b 38-1313 a 16).

¹⁷⁴ Proprio come una costituzione propriamente detta (7, 1307 b 19-24), la tirannide è a volte distrutta da fattori esterni, quando qualche costituzione opposta, come una democrazia o un regno o un'aristocrazia, è più forte. Il regno è opposto alla tirannide perché è la costituzio-

ne retta di cui la tirannide è una deviazione (III 7, 1279 b 4-5); e l'aristocrazia è opposta alla tirannide per via dell'affinità tra aristocrazia e regno (1310 b 31-4). Come Aristotele afferma nel nostro passo, regno e aristocrazia sono opposti alla tirannide perché opposto è il carattere della costituzione. Ma perché la forma estrema di democrazia è opposta alla tirannide? Aristotele afferma, piuttosto sorprendentemente, che la forma estrema di democrazia è opposta alla tirannide perché è tirannide. Con questo stesso ragionamento, la tirannide è opposta a sé stessa. Ma forse ciò che Aristotele ha in mente è che la tirannide e la forma estrema di democrazia sono ai poli opposti tra le costituzioni devianti. Entrambe sono tirannidi, ma la tirannide vera e propria è il governo di un singolo uomo, mentre la democrazia di forma estrema è il governo di un'assemblea tirannica composta di molti uomini (1312 b 34-8; IV 4, 1292 a 4-13).

¹⁷⁵ Aristotele classifica Sparta come un'aristocrazia in IV 7, 1293 b 16-8 e dà questa classificazione per scontata nel cap. 7. Tuciddide dice che Sparta rovesciò le tirannidi ovunque in Grecia, tranne che in Sicilia (I 18, 1). In particolare, Sparta rovesciò la tirannide ad Atene (ved. la nota 154). Siracusa era ben governata, nella visione di Aristotele, nel periodo dal 466 al 413 a.C., quando era un'aristocrazia (ved. la nota 58).

¹⁷⁶ Il periodo del buon governo a Siracusa fu preceduto dalla tirannide di Gelone e dei suoi fratelli, cui successe, dopo pochi anni di democrazia, la tirannide di Dionisio I e II (ved. le note 27, 39 e 74). Gelone è ricordato per il ruolo importante che ricoprì nell'annientamento della spedizione cartaginese condotta da Amilcare, che approdò sulla costa settentrionale della Sicilia nel 480 a.C. nello stesso periodo in cui Serse stava invadendo la Grecia (*Poet.* 23, 1459 a 24-6; Erodoto, VII 153-67). Morì nei due anni successivi alla sua grande impresa e gli successe il fratello Ierone, che governò per dieci anni (12, 1315 b 37) e del cui governo apprendiamo qualcosa in 11, 1313 b 13-5. Non sappiamo nulla del figlio di Gelone oltre a quanto Aristotele ci dice qui. Viene omesso dalla lista dei tiranni in 12, 1315 b 34-8, dove si dice come Trasibulo avesse governato a Siracusa, dopo la morte di Ierone, per undici mesi. Forse il figlio di Gelone era re di nome durante questo periodo e Trasibulo il suo reggente (Newman 1887-1902, *ad loc.*; Diodoro, XI 67-8).

¹⁷⁷ Aristotele riprende il suo racconto della campagna di Dione contro Dionisio II (ved. la nota 172) e comprime quattro anni tumultuosi in un'unica frase. Dione approdò sulla costa meridionale della Sicilia e marciò su Siracusa, guadagnando sostenitori lungo la strada, così che il suo esiguo esercito, quando raggiunse le mura della città, era cresciuto. La fortuna volle che Dionisio fosse lontano dall'Italia, il che permi-

se a Dione di ottenere il favore del popolo di Siracusa, dove fece un ingresso trionfale. La guarnigione di Dionisio mantenne il possesso della cittadella e fu presto raggiunta dal tiranno. La cittadella resistette per molti anni, anche se Dionisio stesso non attese così tanto per andare in esilio a Locri (ved. la nota 110). Dione fu eletto «generale con poteri supremi» (στρατηγὸς αὐτοκράτωρ), ma l'appoggio del popolo fu sempre equivoco e vacillante, a causa della propensione aristocratica di Dione e dei suoi legami con Dionisio per via del suo matrimonio. Non padroneggiò mai i problemi politici di Siracusa. L'educazione morale che aveva ricevuto da Platone alla fine si affievolì, ed egli acconsentì all'assassinio di un rivale politico. Come ci narra Plutarco nella biografia a lui dedicata, Dione stesso fu assassinato dai mercenari assoldati da un altro rivale per il potere, un ateniese chiamato Callippo, che era stato uno dei suoi compagni, come comandante dei mercenari del suo corpo di spedizione, e suo ospite ad Atene.

¹⁷⁸ Aristotele afferma che la ragione principale per cui le tirannidi sono rovesciate è che chi siede sul trono è guardato con disprezzo. Allo stesso modo, nei primi capitoli aveva notato che le democrazie vengono rovesciate principalmente per via della sregolatezza dei demagoghi (5, 1304 b 20-1), e i regimi costituzionali e le aristocrazie principalmente per via delle deviazioni dalla giustizia delle loro costituzioni (7, 1305 a 5-7).

L'asserzione aristotelica che il disprezzo per il tiranno sia la causa principale per cui le tirannidi sono rovesciate implica che un uomo che instaura una tirannide conduca un tipo di vita differente rispetto a chi ne eredita una. Quest'ultimo, dice Aristotele, conduce una vita dedicata ai piaceri, diventa oggetto di disprezzo e viene rovesciato. Il primo conserva il suo trono perché non diventa oggetto di disprezzo, il che implica che non conduca una vita dedicata ai piaceri. Aristotele non ci dice che tipo di vita egli conduca, ma sembrerebbe una vita incentrata sull'acquisizione e sulla conservazione del potere (ved. la nota 149).

Quando Aristotele afferma che coloro che ereditano le tirannidi le perdono subito, sta probabilmente pensando a Dionisio II, anche se Dionisio era tiranno di Siracusa da dieci anni quando Dione avviò la campagna contro di lui. Aristotele afferma solo la verità generale della sua convinzione. Periandro, l'erede di Cipselo, fu una notevole eccezione (12, 1315 b 22-6).

¹⁷⁹ Che cosa intende Aristotele quando dice che l'ira è una parte (μέρος) dell'odio? Non può intendere che l'ira sia un genere di odio perché, nella sua classificazione delle qualità psicologiche, tratta l'ira e l'odio come specie coordinate del medesimo genere. L'ira e l'odio sono entrambi un genere di passione, ο πάθος (*Eth. Nic.* II 5, 1105 b 21-3; *Ma-*

gna *Moralia* I 7, 1186 a 12-4; *Rhet.* III 19, 1419 b 25-7). Inoltre, nel nostro passo, l'ira viene contrapposta all'odio, non subordinata ad esso.

La ragione che Aristotele offre per dire che l'ira è una parte, o μέρος, dell'odio è che l'ira causa le medesime azioni dell'odio. E, nel suo discorso sull'odio, o inimicizia, nella *Retorica* (II 4, 1381 b 37-1382 a 15) dice che l'ira è produttrice di inimicizia (1382 a 1-2). Ma la causa di una cosa può essere parte della sua definizione (*de anima* II 2, 413 a 16-20). (In ogni definizione di una cosa è contenuta almeno una delle sue quattro cause.) Perciò, quando Aristotele dice che l'ira è una parte, o μέρος, dell'odio, il suo pensiero può essere che l'ira sia una causa efficiente dell'odio e, in quanto tale, una parte della sua definizione.

La principale differenza tra odio e ira, nell'opinione di Aristotele, è che l'odio, diversamente dall'ira, è diretto ai generi come anche ai singoli individui (ved. la definizione della collera nella nota 153). Come dice Aristotele, ciascuno odia il ladro e il sicofante (*Rhet.* II 4, 1382 a 6-7). Questa può essere la spiegazione della sua affermazione che l'odio, diversamente dall'ira, non è accompagnato da dolore. Può pensare che un genere non sia il tipo di cosa che possa causare piacere o dolore. In ogni caso, le altre differenze tra odio e ira menzionate nel nostro passo sono conseguenze di quest'ultima. L'ira è più generatrice di azione rispetto all'odio perché è meno calcolatrice, ed è meno calcolatrice perché il dolore impedisce i calcoli.

Sul rovesciamento dei Pisistratidi ved. la nota 154.

¹⁸⁰ Benché le forme estreme di democrazia e oligarchia siano discusse abbastanza diffusamente nel libro IV (ved. 4, 1292 a 4-37; 5, 1292 b 5-10; 6, 1293 a 30-4; 11, 1296 a 1-4; 14, 1298 a 29-33), nel libro V esse vengono solo menzionate in connessione con la tirannide.

Quando Aristotele chiama le forme estreme di oligarchia e democrazia tirannidi parcellizzate, il suo linguaggio fa venire in mente il potere tirannico dei piccoli funzionari di una moderna burocrazia statale. Ma non è questo ciò che ha in mente. Non sta pensando a cariche amministrative che un cittadino di pieno diritto di una città greca sarebbe stato chiamato a ricoprire di tanto in tanto: esse sarebbero state gradite sia sotto una costituzione moderata sia sotto una estrema. Egli sta pensando, piuttosto, all'assemblea dei cittadini di pieno diritto, in una democrazia di forma estrema, o alla cerchia dei governanti, in un'oligarchia ristretta (IV 4, 1292 a 11-30; 6, 1293 a 30-4). Sono questi organismi ad essere tirannici, non i loro singoli membri. La loro tirannide viene parcellizzata nel senso che le loro decisioni passano per il voto dei loro membri.

¹⁸¹ L'argomento passa, ora, alla distruzione della monarchia. Aristotele afferma che, di solito, è distrutta dall'una o dall'altra delle due cau-

se interne: sedizione o svolta verso la tirannide. Il tipo di sedizione a cui si riferisce è quella che sorge tra coloro che sono compartecipi della monarchia, il che vuol dire una rivolta all'interno della casa reale o tra i fedeli del re.

Quando Aristotele dice: «Ai nostri giorni non sorgono più regni», non intende dire che non ne esistono più; era, infatti, a conoscenza di almeno tre regni che sopravvivevano: quello macedone, quello spartano e quello dei Molossi (1310 b 39-40; 11, 1313 a 23-33).

¹⁸² Aristotele aggiunge una terza causa del rovesciamento delle monarchie, che è peculiare di quelle ereditarie, distinte da quelle elettive (III 14, 1285 a 14-6; 1285 b 3). A sostegno del principio che simili regni sono rovesciati quando il re diventa oggetto di disprezzo e si comporta in modo arrogante, si appella al fatto che questo è ciò che è accaduto in passato, anche se non cita alcun caso.

Quando un re perde il favore dei sudditi, è inevitabile che diventi o un tiranno o un privato cittadino.

¹⁸³ Passando dalla distruzione della monarchia alla sua conservazione, Aristotele dedica un paragrafo sommario alla conservazione della regalità, prima di inaugurare il suo tristemente famoso "manuale per tiranni". Questo manuale è diviso in due parti, corrispondenti ai due modi di conservare la tirannide, la tradizionale "via della repressione" (1313 a 34-1314 a 29) e la più illuminata "via della moderazione" (1314 a 29-1315 b 10). Nessun tiranno viene rovesciato finché uno o più individui non abbiano sia la volontà sia la capacità di farlo. La "via della repressione" priva chiunque possa nutrire tale desiderio del potere di metterlo in pratica; la "via della moderazione" tenta di prevenire la formazione di tale desiderio.

¹⁸⁴ L'unico pensiero di Aristotele relativo alla conservazione della regalità, in base al quale la moderazione sarebbe la chiave per la sua sopravvivenza, si concentra solo su una delle tre cause di distruzione elencate nell'ultimo capitolo (10, 1312 b 38-1313 a 16). Un modo che conduce alla distruzione di una monarchia – dice – è quando il re «cerca di governare più tirannicamente, pretendendo di avere un potere sempre più vasto e contro la legge» (10, 1313 a 1-3). Il rimedio che ora Aristotele offre – e che, come Newman sottolinea (*ad loc.*), viene dalle *Leggi* di Platone (III 690 d 5-692 c 8) – è di restringere il campo di autorità del sovrano. Se la sua autorità è ristretta, un re sarà meno dispotico di un monarca assoluto, più vicino al livello dei suoi sudditi, meno invidiato da loro, e di conseguenza meno minacciato di essere deposto.

Un problema inerente a questo rimedio sta nel fatto di non essere molto coerente con la concezione aristotelica della regalità. Aristotele-

le pensa che la regalità sia giustificata solo quando la virtù del re è superiore a quella dei suoi sudditi (ved. la nota 12). Quindi, più un re è simile nel carattere ai suoi sudditi, meno il suo governo sarà giustificato, e meno volentieri i suoi sudditi si sottometteranno ad esso (10, 1313 a 3-9). Inoltre, la nozione in base alla quale la durata di un regno aumenta se si restringe il campo di autorità del re pone una questione relativa al regno assoluto, la costituzione che figura per prima nella gerarchia aristotelica delle costituzioni. Il campo di autorità di un re assoluto è illimitato: un simile sovrano è «come un dio tra gli uomini» e governa su ogni cosa in base alla sua volontà, non vincolata dalla legge (III 13, 1284 a 3-17; b 25-34; 16, 1287 a 1-3; 8-10). Aristotele pensa dunque che un regno assoluto sia destinato a una vita breve?

Sul regno dei Molossi, che esisteva ancora al tempo di Aristotele, ved. la nota 148.

Sulla doppia regalità a Sparta e sull'eforato, ved. la nota 10. Teopompo era un re di Sparta euripontide (720-675 circa a.C.) e un comandante in capo nella prima guerra messenica (sulla quale ved. la nota 100).

¹⁸⁵ Nella sezione che va da 1313 a 34 fino a 1314 a 29 Aristotele discute della “via della repressione”. Nelle tirannidi, antiche e moderne, la “via della repressione” cerca di rendere gli individui demoralizzati, isolati e senza poteri, anche se Aristotele descrive i suoi effetti in termini un po' diversi. Alla demoralizzazione dei sudditi della tirannide si riferisce con espressioni come *φροεῖν μικρόν*, pensare in piccolo (1313 b 9-10; 1314 a 16, 29), e *μικρόψυχος*, pusillanime o gretto (1314 a 16-7), e parla non dell'isolamento sociale, ma piuttosto di ciò che dà origine ad esso: la diffidenza.

Aristotele sottolinea il fatto che i provvedimenti della “via della repressione” sono quelli di un padrone (*δεσπότης*) di schiavi. Dice che il tiranno che segue la “via della repressione” governa dispoticamente (*δεσποτικῶς*; 1314 a 20-1) e che i suoi sudditi vivono come schiavi (1313 b 9), e fa riferimento al carattere dispotico (*τὸ δεσποτικόν*) della sua tirannide (1314 a 8-9). Dal momento che il termine *despota* deriva da *δεσπότης*, è conveniente usarlo, come anche l'aggettivo e l'avverbio corrispondente, per tradurre le corrispondenti parole greche; ma le parole greche sono più forti di quelle moderne, e nella *Politica* quasi sempre indicano un rapporto come quello tra padrone e schiavo. Il correlativo del governare dispoticamente è essere governati come uno schiavo (IV 11, 1295 b 19-21). Anche se Aristotele pensa che tutte le costituzioni devianti siano dispotiche (III 6, 1279 a 18-21), ne considera alcune più dispotiche (*δεσποτικώτεροι*) di altre (IV 3, 1290 a 28; V 10, 1310 b 19). Il tiranno descritto nella “via della repressione” è dispotico al massimo grado, a un passo dalla schiavitù vera e propria (ved. IV 10, 1295 a 17-23).

È da notare che, quando Aristotele descrive la «città che vorremmo» nel libro VII (per l'espressione, ved. VII 4, 1325 b 36), egli sposa gli obiettivi della «via della repressione» in relazione ai veri schiavi. Per fornire ai cittadini della sua città ideale il tempo libero per dedicarsi alla politica e alla filosofia (I 7, 1255 b 35-7), propone che tutte le mansioni domestiche e agricole siano svolte da schiavi, «non tutti discendenti dalla stessa stirpe, e neppure di carattere impulsivo» (VII 10, 1330 a 25-7). Egli vuole schiavi irrisolti e isolati da un punto di vista razziale per la stessa ragione per cui il tiranno repressivo vuole che i suoi sudditi siano demoralizzati e socialmente isolati. Vuole impedire che gli schiavi cerchino un nuovo ordine (1330 a 28).

La «via della repressione» non è semplicemente una guida al mantenimento del potere del tiranno, anche se può essere letta in questi termini. Aristotele ha una repulsione per il tiranno repressivo e per i suoi metodi, e la manifesta. Dice esplicitamente che i suoi metodi sono abietti (VI 11, 1314 a 12-4), e nell'ultima frase del cap. 11 conclude che il suo carattere è malvagio (VI 11, 1315 b 10). Ma soprattutto esprime un costante giudizio sul tiranno repressivo per tutta la «via della repressione», osservando chi sono i suoi amici e i suoi nemici. Il tiranno – dice – è amico dei malvagi (1314 a 1-2) e nemico delle persone eminenti, magnanime, di valore, dignitose e libere (1313 a 40-1; 1314 a 3-4, 6, 19). Dal momento che un principio della filosofia etica di Aristotele, desunto dalla vita ordinaria, è che «il simile è amico del simile» (III 16, 1287 b 33; *Eth. Nic.* VIII 1, 1155 a 32-5; IX 3, 1165 b 13-23; *Eth. Eud.* VII 1, 1235 a 4-12, 20-5), il carattere del tiranno è chiaro. Benché al tiranno piaccia pensare, di sé stesso, che è l'unico uomo della città dignitoso e libero (VI 11, 1314 a 5-7), agli occhi di Aristotele la sua dignità è falsa e la sua libertà illusoria.

¹⁸⁶ Sul consiglio di Periandro di tagliare i gambi sporgenti, ved. la nota 150.

La «via della repressione» consiglia di sopprimere alcune delle più importanti istituzioni sociali e culturali di una città greca. Le mense pubbliche, o *sisyzií*, erano costituite da gruppi di persone che si riunivano per mangiare, dove ciascun membro portava un contributo fisso di prodotti e denaro. A Sparta avevano circa quindici membri, e i nuovi membri dovevano ricevere il voto unanime degli anziani (Plutarco, *Lyc.* 12, 1-10). Aristotele, come Platone prima di lui (*Resp.* III 416 e 3-4; *Leg.* VII 806 d 7-807 a 3), è favorevole a questa istituzione e la vuole nella sua città ideale (VII 10, 1330 a 3-8). I circoli politici, o *ἐταῖρα*, erano associazioni di cittadini ricchi e potenti (ved. Tucidi-
de, III 82, 6 e VIII 48, 3). L'educazione, o *παιδεία*, nel periodo classico era l'educazione di un bambino, o *παῖς*, dai sei o sette anni fino alla prima maturità – fino ai ventun anni nella città ideale di Aristotele.

le (VII 17, 1336 b 37-40) –, e consisteva nella ginnastica, nella musica, nelle lettere (VIII 3, 1337 b 23-5; Platone, *Prot.* 325 c 5-326 e 5). Le scuole, o σχολαί, erano associazioni dedite allo studio in quanto distinte da quelle civiche (Platone, *Gorg.* 452 e 4), presumibilmente costituite da gruppi di uomini, come i circoli intorno a Isocrate, Platone e Aristotele, che si riunivano per lo studio della filosofia o della retorica. Aristotele pensa che queste istituzioni generino amor proprio e fiducia. Generano fiducia perché permettono alle persone di conoscersi le une con le altre; e – dice Aristotele – «la conoscenza potenzia la fiducia». Non può voler dire che, meglio si conosce una persona, più le si dà fiducia, poiché si potrebbe scoprire che tale persona sia completamente inaffidabile. Il senso dev'essere, invece, che meglio si conosce una persona, meglio si sa se ci si possa fidare di lei. La conoscenza accresce la fiducia tra le persone degne di fiducia. Aristotele non dice come le istituzioni generino l'amor proprio, ma Platone fornisce un indizio (*Symp.* 182 b 7-c 4; *Resp.* III 411 c 4-7). Il tiranno repressivo è ostile all'amor proprio e alla fiducia, poiché l'amor proprio porta un uomo a voler cospirare contro di lui – nessun uomo dotato di amor proprio sopporterà il servilismo nei confronti del despota – e la fiducia rende la cospirazione possibile. Come Aristotele sottolinea più avanti, «una tirannide non verrà mai annientata se prima qualcuno non trova la fiducia di un altro» (1314 a 17-9).

¹⁸⁷ Il provvedimento successivo della “via della repressione” consiste nel richiedere a coloro che risiedono in città di non sottrarsi mai alla vista e di restare nei pressi delle porte del palazzo. Aristotele non può intendere che il tiranno richieda questo a chiunque viva in città. Chi lavorerebbe? Quando Senofonte discute la corrispondente usanza persiana nella *Ciropedia* (VIII 1, 6-8, 16-20), limita esplicitamente la sua applicabilità a coloro «che possono essere mantenuti dal lavoro degli altri» (VIII 1, 16); e bisogna certamente sottintendere qui la medesima restrizione. È il ricco che il tiranno vuole sotto controllo. Ha due motivi per questo. Innanzitutto, vuole sapere che cosa il ricco abbia in mente, così da prevenire eventuali piani contro di lui (per informazioni riguardanti le attività di chiunque altro, contava su una rete di spie). In secondo luogo, vuole che i ricchi pensino in piccolo e si sentano insignificanti, così che vengano scoraggiati dal voler sfidare il suo potere. Arrivano a sentirsi insignificanti perché, dovendo essere a sua disposizione e pronti alla sua chiamata, sono trattati come schiavi (ved. Isocrate, *Paneg.* 151). Questo sentirsi insignificanti, che il tiranno desiderava provocare, può essere paragonato al pervasivo senso di insicurezza che le grandi purghe staliniane degli anni Trenta crearono nell'Unione Sovietica. «La popolazione» scrive uno storico «cominciò ad abi-

tuarsi al silenzio e all'obbedienza, alla paura e alla sottomissione» (R. Conquest, *The Great Terror: A Reassessment*, Oxford 1990, p. 447).

¹⁸⁸ Aristotele dice che è caratteristico di un tiranno impoverire i suoi sudditi per impedire loro (tra le altre cose) di mantenere una guardia civica. Ciò implica che quella del tiranno, costituita di mercenari stranieri, non fosse necessariamente la sola forza armata in una tirannide greca – che ci potesse essere anche una forza di cittadini armati. Una simile forza sarebbe stata naturalmente una perpetua minaccia al potere del tiranno. Sappiamo, abbastanza curiosamente, che esisteva una simile forza a Siracusa durante la tirannide di Gelone e dei suoi fratelli (Diodoro, XI 67, 2-5).

L'enorme lavoro richiesto per costruire le piramidi è descritto da Erodoto (II 124-5). L'offerta principale dei Cipselidi, tiranni di Corinto, fu una statua d'oro di Zeus a Olimpia, alla quale allude Platone nel *Fedro* (236 b 3-4). Sui Cipselidi ved. 12, 1315 b 22-9. Il colossale tempio di Zeus Olimpio ad Atene, di cui quindici colonne sono ancora in piedi, fu iniziato sotto il tiranno Pisistrato nel VI secolo a.C. e completato sette secoli dopo dall'imperatore romano Adriano. Policrate fu tiranno dell'isola di Samo dal 535 al 522 circa a.C. Erodoto descrive tre famose opere a Samo: un acquedotto sotterraneo, un molo di fronte al porto, e «il più grande tempio di cui ci sia giunta notizia» (III 60).

¹⁸⁹ Una ragione della pesante tassazione che vigeva a Siracusa era legata alle elevate spese richieste dalla (fallimentare) campagna di Dionisio I per scacciare i Cartaginesi dalla Sicilia.

Una persona senza alcuna proprietà doveva lavorare per qualcun altro, il che agli occhi dei Greci costituiva un tipo di parziale schiavitù (I 13, 1260 a 41-2; VIII 2, 1337 b 19-21). Dunque, un tiranno che giungeva a possedere tutti i beni della sua città attraverso la tassazione o l'espropriazione avrebbe reso i suoi sudditi schiavi virtuali due volte. Il servilismo economico si sarebbe aggiunto al servilismo politico.

L'idea che il tiranno intraprenda guerre in modo che i suoi sudditi necessitino di un comandante e non abbiano il tempo di cospirare contro di lui proviene da Platone (*Resp.* VIII 566 e-567 a).

¹⁹⁰ Quando Aristotele dice che è caratteristico di un tiranno sospettare soprattutto dei suoi amici, ο φίλοι, intende includere la famiglia del tiranno tra i sospettati. Il termine greco φίλος indica, infatti, i parenti così come gli stretti conoscenti. Senofonte fa sottolineare da Ierone la frequenza con cui i tiranni sono assassinati dalle proprie mogli, dai fratelli, dai figli (*Hier.* 3, 7-9).

¹⁹¹ Aristotele dice che la tirannide e la forma estrema di democrazia sono simili nel ruolo che conferiscono alle donne e agli schiavi e nell'ono-

re che tributano agli adulatori. Anche se considera il predominio delle donne nella famiglia come un male della tirannide al pari della mancanza di disciplina tra gli schiavi, non spiega mai come la tirannide favorisca un simile predominio. Pensa che gli uomini, una volta che si sono abituati al servilismo nei confronti del tiranno nell'arena pubblica, prontamente si sottomettano alla dominazione delle proprie mogli nella sfera domestica? Aristotele non spiega nemmeno perché gli schiavi prosperino sotto una tirannide, ma in questo caso Platone fornisce la risposta. Il tiranno considera gli schiavi della sua città come potenziali alleati contro gli uomini liberi, e incoraggia la loro fedeltà arruolando alcuni di loro nella sua guardia del corpo (*Resp.* VIII 567 e 3-7).

La sensibilità dei tiranni (e di altre persone potenti) alle lusinghe è un fenomeno dei tempi moderni come dell'antichità. Le persone in una posizione di potere – specialmente (ma non esclusivamente) se sono isolate dalle critiche pubbliche e private – tendono a stimolare pareri gonfiati sul loro personale valore, abilità e conoscenza (ved. Platone, *Apol.* 21 b 1-22 a 6; *Resp.* IV 426 d 1-e 3) con il risultato che le lusinghe appaiono loro come niente di più che la pura verità. Stalin giunse a considerarsi un genio non solo negli affari interni ed esteri e in ambito militare, ma anche nella linguistica (N. Khrushchev, *Khrushchev Remembers*, transl. and ed. S. Talbot, Boston 1970, pp. 605-8; A. Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives*, London 1991, p. 1059).

¹⁹² La storia dell'Unione Sovietica è piena di esempi di questo proverbio: servirsi di un delinquente per sbarazzarsi di un altro. Il più famoso coinvolge gli ultimi tre uomini alla testa della polizia segreta sovietica durante il dominio di Stalin. Quando Genrikh Yagoda, capo della polizia segreta dal 1934 al 1937, cadde in disgrazia, Stalin designò il «nano maligno» Nikolai Yezhov alla testa della polizia segreta e lo incaricò di eliminare Yagoda e i suoi uomini. Quando Yezhov, a sua volta, perse la fiducia di Stalin, questi lo sostituì con l'odioso Lavrenti Beria, il cui primo compito fu quello di eliminare Yezhov e i suoi colleghi. Beria stesso fu giustiziato nel 1953 nella lotta per il potere susseguente alla morte di Stalin (R. Conquest, *Inside Stalin's Secret Police*, London 1985; A. Knight, *Beria: Stalin's First Lieutenant*, Princeton 1993, pp. 87-90).

¹⁹³ La «via della moderazione», argomento della terza parte del capitolo, è la via della finzione. Il tiranno che intraprende questa strada prova a ottenere un tacito, se non attivo, consenso da parte dei sudditi nei riguardi del suo potere «recitando meravigliosamente la parte di un re». Anche se ne recita la parte, non diventa un re. Presentando questa seconda strada, Aristotele dice che il tiranno deve avere una sola accortezza, quella di «badare alla forza del proprio potere, così da impor-

si non solo ai cittadini consenzienti, ma anche ai cittadini ostili». Ma un sovrano, che può governare anche quando i suoi sudditi non lo desiderano, non è un re. Perché, come sottolinea Aristotele alla fine del precedente capitolo: «nel momento in cui i re non sono più ben accetti, non sono più re, mentre un tiranno è tiranno anche se la gente non lo vuole» (1313 a 14-7). Dunque, la raccomandazione della «via della moderazione» non è di essere, ma di sembrare, un re (1315 a 41-b 2).

Il consiglio della seconda via è naturalmente formulato nel linguaggio dell'apparire e del sembrare – φαίνεσθαι (1314 b 15, 18, 23-4, 31, 33, 39; 1315 a 3, 21, b 1) e δοκεῖν (1314 a 39-40, b 7). Ma qui c'è una difficoltà, perché φαίνεσθαι è un verbo con un vasto repertorio di usi. In particolare, ha un senso quando è accompagnato da un infinito, un altro se accompagnato da un participio. Accompagnato da un infinito, di solito significa che il suo soggetto *appare* che stia compiendo (ma può non essere davvero così) l'azione indicata dall'infinito (*Top.* I 1, 101 a 3-4). Dunque, φαίνεται τὰ ἀληθῆ λέγειν significa: «sembra che dica la verità (ma potrebbe mentire)». In questo paragrafo, φαίνεσθαι è stato usato con l'infinito solo una volta (1315 b 1). La maggior parte delle volte in cui la parola compare, è accompagnata da un participio. In questo costruito, di solito significa (almeno in Aristotele) che il suo soggetto è *visto* – cioè, *appare ai sensi* – compiere l'azione indicata dal participio (*Cael.* II 13, 295 b 19-21). Quindi, τοῦτο φαίνεται γινόμενον significa: «Si osserva che accade questo» (ved. *Meteor.* II 2, 354 b 14; 9, 369 b 17-8). Aristotele usa φαίνεσθαι con un participio cinque volte nella «via della moderazione» (1314 b 15, 23-4, 31, 39; 1315 a 21). Dove è utilizzato con un participio, espresso o sottinteso, va tradotto con «essere visto, apparire», tutte le altre volte con «apparire».

Queste considerazioni grammaticali sottolineano i due aspetti della raccomandazione aristotelica nella «via della moderazione». Innanzitutto, c'è il consiglio che il tiranno si crei un personaggio pubblico. Dovrebbe esser visto fare le cose che fanno i re. Ciò si evince dal φαίνεσθαι con il participio. Ma l'uomo a cui è indirizzata la «via della moderazione» sicuramente rimarrà un tiranno. Il suo personaggio pubblico maschererà un carattere che rimarrà, al fondo, tirannico. Apparirà un uomo che non è. Questo secondo aspetto traspare dalle altre occorrenze di φαίνεσθαι e dalle tre occorrenze di δοκεῖν (tradotto con «sembra») riferite sopra.

È precisamente tale elemento di finzione che distingue il consiglio dato da Aristotele al tiranno nella «via della moderazione» da quello di Senofonte nello *Ierone* (capp. 9-11) e di Isocrate nell'*Elena* (32-7) e nell'*A Nicocle*. Il tono della «via della moderazione» è più vicino a quello del *Principe* di Machiavelli che a quello delle opere dei suoi più vecchi contemporanei. Anche se il «manuale per tiranni» di Aristote-

le si colloca tra queste opere più antiche e il *Principe*, riflette meno le prime di quanto non prefiguri il secondo, in particolare il consiglio di Machiavelli al principe di apparire sempre clemente, affidabile, umano, sincero e religioso, che lo sia davvero o no, poiché «ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'» (*Il Principe*, cap. 18). Machiavelli non fa mai riferimento alla *Politica* nel *Principe*, ma mostra familiarità con essa altrove. C'è un chiaro (anche se impreciso) riferimento ai capp. 10 e 11 del libro V nei *Discorsi*: «E Aristotile, intra le prime cause che mette della rovina de' tiranni, è lo avere ingiuriato altrui per conto delle donne, con stuprarle o con violarle o con rompere i matrimoni» (III 26). Il riferimento è poco preciso perché, per Aristotele, le relazioni sessuali che causavano la caduta dei tiranni greci erano quasi esclusivamente con giovani uomini. Di tutti i casi che cita, solo uno coinvolge una donna (10, 1311 b 4-6). Quindi, l'eco della «via della moderazione», che talvolta un lettore può cogliere nel *Principe*, può non essere del tutto casuale e può invece riflettere qualcosa che Machiavelli ha mutuato direttamente da Aristotele.

¹⁹⁴ Tassazione e spesa. Aristotele ha detto che il tiranno che segue la «via della moderazione» farà alcune delle cose che farebbe un vero re e *sembrerà* farne altre (1314 a 39). Ora egli dice (1314 a 40-1314 b 1) che deve *sembrare* che un tiranno simile abbia a cuore le finanze pubbliche e che un tiranno che rende conto delle sue entrate e delle sue spese *sembrerebbe* un capofamiglia, un οἰκονόμος, il che implica che l'interesse del tiranno per le finanze pubbliche non è genuino e che egli non è davvero un οἰκονόμος. Entrambe queste implicazioni hanno senso. Poiché Aristotele ritiene che un οἰκονόμος governi la sua famiglia come un re governa il suo regno – «dirigere una famiglia» dice, «non è diverso dal regnare su di essa» (III 14, 1285 b 31-3; ved. anche I 12). Dunque, solo un vero re è un autentico οἰκονόμος in relazione alla sua città. Similmente, se un tiranno avesse davvero a cuore le finanze pubbliche (τὰ κοινά), invece di fingere semplicemente, governerebbe per il comune vantaggio (τὸ κοινὸν συμφέρον) e sarebbe un vero re, non un tiranno (III 7, 1279 a 33-4; V 10, 1311 a 2-4).

Nel consigliare al tiranno di recitare la parte del re, Aristotele non dice dove debba terminare la finzione e cominciare la realtà. Per esempio, i rendiconti delle entrate e delle spese del tiranno dovrebbero essere onesti? La «via della moderazione» è coerente con il fatto che il tiranno segretamente travasi parte delle entrate pubbliche nelle proprie tasche? Aristotele non risponde esplicitamente a queste domande, ma non insinua mai che il rendiconto del tiranno possa essere fraudolento. Anzi, Aristotele non consiglia mai né suggerisce nulla che possa turbare un vero re nella «via della moderazione». Quando consiglia al tiranno di recitare la parte del re, evidentemente intende che egli deb-

ba agire come un re. Se è così, il tiranno-re differisce da un vero re solo nella motivazione: è affamato di potere. Ciò che desidera sopra ogni cosa è conservare il potere – diversamente da un vero re, che ha come obiettivo ciò che è nobile (τὸ καλόν) e il vantaggio comune (III 7, 1279 a 33-4; V 10, 1311 a 5). Quindi, il tiranno-re agisce onestamente perché, nel suo sforzo per mantenere il potere, ritiene che l'onestà sia la politica migliore; il vero re agisce onestamente perché è un uomo onesto. Sulla base di questa interpretazione, i due uomini differiscono nella loro disposizione morale ma – con una eccezione – non nelle loro azioni. L'eccezione si verifica quando i loro sudditi non desiderano più che essi governino. Il vero re abbandona volontariamente il suo trono; il tiranno-re mostra denti e artigli.

Aristotele raccomanda al tiranno di non sperperare le finanze pubbliche in cortigiane, stranieri e artigiani. Gli stranieri ai quali si riferisce sarebbero uomini come i poeti ateniesi Euripide e Agatone, che Archelao II invitò alla sua corte in Macedonia (ved. la nota 160), e gli artigiani sarebbero i produttori dei beni di lusso del tiranno, vestiti, gioielli, mobili e così via.

La preoccupazione del tiranno per la salvezza dei propri beni in patria, quando lui è partito per una campagna militare, è sottolineata anche dallo Ierone di Senofonte (*Hier.* I 12).

¹⁹⁵ Qualità personali. Aristotele raccomanda al tiranno-re di non apparire di temperamento malvagio, bensì di nobile sentire, e di coltivare una reputazione di virtù militare. Al tiranno è, evidentemente, permesso un temperamento malvagio se esso si nasconde sotto la maschera di personaggio pubblico moderato. L'importanza dell'eccellenza militare è sottolineata anche da Machiavelli, il quale afferma che «debba dunque uno principe non avere altro obiettivo né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra» e che «debba pertanto mai levare il pensiero da questo esercizio della guerra e nella pace vi si debbe più esercitare che nella guerra» (*Il Principe*, cap. 14).

¹⁹⁶ Insolenza. Che i tiranni siano spesso rovesciati per via della loro insolenza o di quella degli uomini intorno a loro, è stato sottolineato nell'ultimo capitolo (1311 a 32-b 36), ma questa è la prima volta che Aristotele attribuisce la caduta di un tiranno all'insolenza delle donne della sua famiglia. Platone si riferisce all'insolenza delle donne nelle *Leggi* (VI 774 c 7).

¹⁹⁷ Gozzoviglie. È consigliato al tiranno di vivere una vita di moderazione o perlomeno di riservare alla sfera privata i piaceri del bere. Si potrebbe pensare che il tiranno si debba preoccupare dell'invidia che è certamente suscitata negli osservatori da festeggiamenti ostentati che

proseguono per molti giorni. Il che, dopotutto, è la ragione dell'ostentazione – i festaioli desiderano essere ammirati per il loro essere felici e beati – e l'invidia è causa di insurrezione (4, 1304 a 36-7). Forse Aristotele mette in guardia solo dal disprezzo che i festeggiamenti genereranno perché l'invidia, essendo servile (IV 11, 1295 b 21-3), non rappresenta una vera minaccia per un tiranno.

¹⁹⁸ Programma edilizio. Un tiranno repressivo intraprende grandi progetti edilizi al fine di impoverire i suoi sudditi (1313 b 18-25). Aristotele consiglia al tiranno-re di impegnarsi in simili progetti, non come tiranno, ma come sorvegliante, o ἐπίτροπος. Il punto è che un ἐπίτροπος è al servizio di altri. Supervisionando il lavoro dei domestici, un ἐπίτροπος assicura per il suo padrone il tempo libero necessario per la politica e la filosofia (I 7, 1255 b 35-7; *Magna Moralia* I 34, 1198 b 12-20). Quindi, un tiranno che agisce come se fosse un ἐπίτροπος agisce come se fosse al servizio del pubblico interesse, anziché del suo personale.

¹⁹⁹ Religione. Al tiranno è consigliato di apparire devoto agli dèi, così che i suoi sudditi siano confortati dal pensiero che egli abbia il timore della giustizia divina, qualora facesse un passo al di fuori della legge. Aristotele stesso non crede nella giustizia divina (*Met.* A 9); pertanto, presumibilmente, ammette che la religiosità pubblica del tiranno (e del vero re) mascheri lo scetticismo privato.

²⁰⁰ Onori e disonori. Machiavelli offre proprio lo stesso consiglio nel *Principe*. Non solo egli raccomanda che un principe si mostri «amatore delle virtù, dando ricapito alli uomini virtuosi e onorando gli eccellenti in una arte» (cap. 21), ma dice anche che i principi «le cose di carico debbono fare sumministrare ad altri, quelle di grazia loro medesimi» (cap. 19). Quest'ultimo piccolo consiglio era già un luogo comune nei tempi antichi. Così, Senofonte fa dire da Simonide a Ierone «che un governante deve affidare ad altri il compito di punire coloro che necessitano di misure coercitive, mentre riserva a sé stesso l'assegnazione di premi» (*Hier.* 9, 3).

²⁰¹ Luogotenenti. Si suggerisce al tiranno di essere cauto sia nel conferire potere sia nel revocarlo. Nel conferire potere, il consiglio è di non favorire l'ascesa di qualcuno in posizione così elevata che costui possa diventare un rivale al trono. Come avverte Machiavelli, «chi è cagione che uno diventi potente, ruina» (*Il Principe*, cap. 3). Se subordinati potenti sono assolutamente necessari, i caratteri timidi sono più sicuri di quelli audaci, e due sono più sicuri di uno, dal momento che saranno rivali tra loro. Nel revocare il potere, è consigliato al tiranno di procedere in modo graduale.

Aristotele ritiene che questo consiglio relativo al dare e al togliere il potere sia applicabile quasi a ogni costituzione. Ora viene indirizzato sia ai re sia ai tiranni; in un passo precedente (8, 1308 b 10-6) un simile consiglio è stato offerto anche ai democratici e agli oligarchi.

²⁰² Ancora insolenza. Aristotele raccomanda che il tiranno eviti l'impudenza, soprattutto nell'amministrare le punizioni corporali e nel condurre le sue relazioni sessuali con giovani uomini. Aristotele non ha detto nulla finora riguardo alle punizioni insolenti, anche se forse sta pensando a casi come quelli menzionati in 6, 1306 b 1-2 (ved. la nota 93). Ha già consigliato al tiranno di delegare il compito di punire ad altri (1315 a 7-8). Ora aggiunge che il tiranno dovrebbe apparire come colui che amministra tali punizioni paternalisticamente. Ci sono due idee dietro questo consiglio. Innanzitutto, vi è la teoria di Aristotele in base alla quale la punizione è un tipo di terapia (*Eth. Nic.* II 3, 1104 b 16-7; *Eth. Eud.* II 1, 1220 a 35-6), amministrata per il bene della persona che viene punita (*Rhet.* I 10, 1369 b 12-3). In secondo luogo, c'è l'idea che la relazione di un padre con i suoi figli debba somigliare a quella di un re con i suoi sudditi (I 12, 1259 a 37-b 1). Quindi, essere visti amministrare le punizioni paternalisticamente, significa agire come un re e per il bene del colpevole. Riguardo alle relazioni sessuali oltraggiose, ved. 10, 1311 b 8-20 e la nota 160.

Aristotele mette in guardia il tiranno contro l'insolenza, per via della risposta sanguinosa che potrebbe suscitare. Nell'ultimo capitolo ha asserito che un trattamento oltraggioso fomenta l'ira, o θυμός, affermando «che a scatenare i suoi attacchi (τοῖς θυμοῖς) sia soprattutto una violenza subita» (1312 b 29-30). Citando Eraclito, ora aggiunge l'ulteriore considerazione che l'elemento impulsivo di una persona, nel reagire a un oltraggio, sia indifferente al destino della persona stessa.

²⁰³ I ricchi e i poveri. Idealmente, il tiranno, come un vero re (10, 1310 b 40-1311 a 2), dovrebbe assicurarsi la fedeltà di entrambe le parti della sua città, i ricchi e i poveri. Ma se non può, gli si consiglia di allearsi con il più forte dei due. Nel dare quest'ultimo consiglio, Aristotele fa tacitamente appello al «grande principio fondamentale» in base al quale il gruppo che favorisce lo *status quo* deve essere più forte rispetto a quello che non lo fa (ved. 9, 1309 b 14-8 e nota 132). C'è un richiamo a questo consiglio in Machiavelli, il quale pensa, comunque, che il gruppo più forte sia sempre il più grande: «Dove nasce» scrive, «che quegli tiranni che hanno amico l'universale ed inimici i grandi, sono più sicuri, per essere la loro violenza sostenuta da maggiori forze, che quella di coloro che hanno per inimico il popolo e amica la Nobiltà» (*Discorsi* I 40). Le due misure che i tiranni greci tradizionalmente utilizzavano per accrescere il loro potere sui sudditi erano il raf-

forzamento della loro guardia personale con schiavi liberati (Platone, *Resp.* VIII 567 e 3-7; Senofonte, *Hier.* 6, 5) e la confisca delle armi pesanti (ved. la nota 150).

²⁰⁴ Conclusione. Aristotele afferma che il tiranno che segue la “via della moderazione” eserciterà il governo su uomini migliori e sarà lui stesso un uomo migliore. Un simile tiranno, dice, «assumerà atteggiamenti improntati alla virtù, se non del tutto almeno a metà». Perché dovrebbe essere così? Perché Aristotele pensa che un tiranno migliorerà il suo carattere recitando la parte del re? La risposta risiede nella sua opinione che le virtù morali si acquisiscano agendo in accordo con esse: «Diveniamo giusti facendo cose giuste, temperati facendo cose temperate, coraggiosi facendo cose coraggiose» (*Eth. Nic.* II 1, 1103 a 34-b 2; 2, 1104 a 33-b 3; II 4). In base a questa teoria, un tiranno che compia le stesse cose che compiono i re dovrebbe cominciare a sviluppare il carattere morale di un re. Nel caso peggiore, diventerà buono per metà; nel caso migliore, sarà «improntato alla virtù», il che sembra implicare che diventerà del tutto buono e, in ultima analisi, cesserà di essere un tiranno.

Possiamo vedere ora, esattamente, come il consiglio della “via della moderazione” differisca da quello del *Principe*. Diversamente da Machiavelli, Aristotele non suggerisce mai che, agendo in modo contrario alla virtù, un tiranno possa rendere il suo governo più durevole, più sicuro e migliore per la sua città. Non scriverebbe mai, come fa Machiavelli, che «è necessario, volendosi un principe mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità» (*Il Principe*, cap. 15). Né direbbe a un tiranno, in relazione alle virtù morali, che «avendole e osservandole sempre sono dannose e, parendo di averle, sono utili» (*Il Principe*, cap. 18). Aristotele non direbbe queste cose perché il suo scopo nella “via della moderazione” è avvicinare il più possibile il tiranno al governo di un re.

²⁰⁵ Questo capitolo si compone di due parti non correlate, una lista delle tirannie più durature e una critica alle teorie platoniche del mutamento costituzionale esposte nel libro VIII della *Repubblica*. Alcuni studiosi ritengono che la prima parte non sia stata scritta da Aristotele e la espungono come interpolazione. Sono tre le ragioni per dubitare della sua autenticità: l'omissione della tirannide di Dionisio I e dei suoi successori dall'elenco, nonostante fosse durata (con una interruzione) per oltre cinquant'anni; la menzione intrusiva dell'oligarchia nella sezione del libro V dedicata alla monarchia; e l'inclusione della tirannide tra le costituzioni, o πολιτεῖαι, in 1315 b 11, cosa inusuale nel libro V, anche se non senza precedenti, ved. 10, 1312 a 39-40 (Newman 1887-1902, *ad loc.*). Le ultime due motivazioni non sono di grande peso, ma l'omissione della ti-

rannide di Dionisio e dei suoi successori è difficile da comprendere, per via della sua rilevanza nel resto del libro V. Una ragione per ritenere che il passaggio sia autentico, d'altra parte, è che, nel sottolineare la moderazione della tirannide più lunga e del fondatore di quella che viene al secondo posto, egli connette la durata di una tirannide con la "via della moderazione" e, quindi, fornisce una conclusione confacente alla discussione di Aristotele relativa a quest'ultima.

La critica a Platone della seconda parte del capitolo presenta un diverso tipo di problema. Benché sia chiaramente autentica, non si inserisce bene nella struttura del libro V. Innanzitutto, non è nel suo luogo naturale all'interno del discorso aristotelico. La prassi di Aristotele è quella di iniziare, piuttosto che concludere, la sua discussione di un argomento passando in rassegna le idee dei suoi predecessori. E, in secondo luogo, essa segue direttamente una frase che pare conclusiva del libro V (1315 b 40-1316 a 1). Sembrerebbe trattarsi di un saggio indipendente (e per giunta incompiuto) che Aristotele o il suo editore aggiunsero al libro V come appendice, perché non si trovava altra collocazione per esso.

²⁰⁶ La tirannide degli Ortagoridi. La secolare tirannide di Ortagora e dei suoi discendenti – non solo figli (ved. Erodoto, VI 126) – a Sicion, poche miglia a ovest di Corinto, venne instaurata alla metà del VII secolo a.C. L'autore del passo che qui leggiamo, sia egli Aristotele o qualcun altro, pensa evidentemente che la sua storia dimostri la superiorità della "via della moderazione" sulla "via della repressione". Inizia, infatti, attribuendone la durevolezza alla moderazione e sottomissione alle leggi – una tirannide che sia soggetta alle leggi è vicina a un regno (IV 10, 1295 a 15) – e poi prosegue menzionando due aspetti in cui essa esemplifica il consiglio della "via della moderazione": la ricerca da parte dei tiranni del favore popolare e il valore militare di Clistene (per il consiglio, ved. 11, 1314 b 21-3; 1315 b 3-4). Come dimostrazione della moderazione di Clistene, non solo si racconta che incoronò l'uomo che aveva avuto il coraggio di vincere un premio in una competizione contro niente meno che Clistene stesso, ma pare che abbia fatto costruire anche una statua in onore del giudice (se il tiranno fosse stato Stalin, il giudice sarebbe stato fucilato).

Clistene, il più ragguardevole dei tiranni di Sicion, ebbe due discendenti ateniesi altrettanto ragguardevoli. Era nonno di Clistene, lo statista ateniese (menzionato in III 2, 1275 b 36 e VI 4, 1319 b 21), e bis-bisnonno di Pericle (menzionato in II 12, 1274 a 8-9): Erodoto, V 66-8; VI 126-31; Andrewes 1956, pp. 58-61.

²⁰⁷ La tirannide dei Cipselidi. Cipselo istituì la tirannide attorno al 657 a.C. La sua durata, come quella delle tirannidi più lunghe, è attribuita

alla moderazione e all'abilità politica dei governanti, anche se le qualità che erano unite in Clistene – moderazione e valore militare – sembrano essere spartite tra Cipselo e Periandro. Dal momento che Periandro è il prototipo del tiranno repressivo (11, 1313 a 34-7), la tirannide dei Cipselidi non è davvero un buon esempio della “via della moderazione”. Su Cipselo, Periandro e Gorgo (fratellastro di Periandro), ved. le note 32, 146 e 150.

²⁰⁸ La tirannide dei Pisistratidi. La tirannide dei Pisistratidi era nota per la sua moderazione fino ai suoi ultimi anni, quando Ippia, figlio maggiore di Pisistrato e suo successore, divenne repressivo in reazione all'assassinio di suo fratello Ipparco (Erodoto, V 55; *Ath. Pol.* 19, 1-2). Le nostre fonti antiche sono unanimi nel lodare il governo di Pisistrato. Erodoto dice: «senza sconvolgere le cariche esistenti o mutare le leggi, amministrò la città in accordo con i costumi vigenti governando nobilmente e bene» (I 59, 6) – giudizio ripreso da Tucidide (VI 54, 5). Similmente, nella *Costituzione degli Ateniesi*, leggiamo che Pisistrato, nel gestire gli affari della città, agì «con moderazione e più da politico che da tiranno» (16, 2). Niente del genere si dice in modo così diretto nel nostro passo, ma poche righe sopra è stato osservato che Pisistrato comparve di fronte all'Areopago in risposta a un'azione legale (1315 b 21-2). L'accusa era di omicidio, ma il suo accusatore ebbe paura di presentarsi (*Ath. Pol.* 16, 8; Plutarco, *Sol.* 31). L'esser comparso davanti all'Areopago è degno di nota, perché il rispetto per la legge che dimostra non è caratteristico di un tiranno (IV 10, 1295 a 15). Le testimonianze su Pisistrato sono così uniformemente favorevoli che si è anche supposto che Aristotele abbia usato il suo regno come modello nel comporre la “via della moderazione” (Andrewes 1956, pp. 108-9). Per maggiori dettagli sui Pisistratidi, ved. le note 72, 154 e 188.

²⁰⁹ Sulla tirannide di Ierone e Gelone, ved. le note 27, 39 e 176.

²¹⁰ Aristotele attribuisce le idee relative al mutamento costituzionale esaminate in questa sezione al personaggio di Socrate nella *Repubblica*. In nome di chi parla il personaggio platonico, nell'opinione di Aristotele? In nome dell'autore del dialogo o del filosofo sul quale è modellato il personaggio? Anche se qui non lo dice, Aristotele specifica altrove (II 12, 1274 b 9 e IV 7, 1293 b 1) che ritiene che sia Platone a parlare, piuttosto che il Socrate storico.

Aristotele muove quattro critiche principali alla concezione platonica del mutamento costituzionale: (1) Platone non assegna un mutamento specifico alla sua prima e migliore costituzione; (2) pensa erroneamente che il mutamento costituzionale segua un unico schema; (3) a volte attribuisce il mutamento costituzionale a cause errate; (4) ri-

conduce il mutamento di ciascun tipo di costituzione a un'unica causa quando vi è, in realtà, una molteplicità di cause differenti.

²¹¹ Critica della teoria platonica sul mutamento dall'aristocrazia alla timocrazia. La caduta della prima e migliore costituzione di Platone, chiamata anche «aristocrazia» (*Resp.* VIII 544 e 7; 545 c 9; 547 c 6), discende dal fallimento del suo programma eugenetico. Il programma richiede un po' di matematica applicata, i cui dettagli sono oscuri giacché coinvolge un numero cosmico. La città ideale comincia il suo declino – che è inevitabile, dal momento che ogni cosa che viene ad essere poi perisce – quando, per una sorta di errore di calcolo dei governanti, i giovani custodi si riproducono al momento sbagliato (παρὰ καιρόν). Questi giovani custodi generano una prole inferiore, la quale, una volta cresciuta e ascesa al governo, trascura il sistema educativo. Come risultato, l'abilità dei governanti di giudicare la natura (metallifica [il riferimento è alle generazioni dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro di Platone, *Resp.* VIII 547 a]) degli uomini si deteriora; e persone che non hanno le caratteristiche dei custodi divengono custodi. Ciò conduce a una rivolta tra i custodi, che si risolve con la trasformazione dell'aristocrazia in una timocrazia (*Resp.* VIII 545 c 8-547 c 5).

Aristotele si concentra su tre aspetti della trattazione che Platone fa del mutamento della sua migliore costituzione: la nozione che niente duri, ma che ogni cosa cambi secondo un certo ciclo; il numero cosmico; l'idea che alcuni uomini siano restii a essere educati. Poi, pone una domanda retorica: perché questo mutamento dovrebbe essere distintivo (ἰδιότης) della costituzione migliore di Platone, piuttosto che di tutte le altre costituzioni e, anzi, di qualunque cosa giunga all'esistenza? Purtroppo, non è chiaro che tipo di critica sia esattamente quella di Aristotele, poiché la sua domanda retorica è ambigua. Potrebbe riferirsi alla causa del mutamento o alla natura del mutamento. Siccome la domanda fa seguito a un'analisi della catena causale che conduce alla caduta della costituzione migliore, è naturale supporre che si riferisca alla causa del mutamento. Questo è il modo in cui Newman interpreta la domanda nella sua prima nota al passo. Aristotele, dice, «ritiene che il rovesciamento della migliore costituzione debba essere ricondotto a cause non solo specifiche delle costituzioni in generale come distinte dalle altre cose, ma specifiche di essa». Secondo questa interpretazione, Aristotele crede che Platone riconduca la causa del mutamento della sua migliore costituzione non a una causa specifica, ma universale, una causa che si applica a ogni cosa venga all'essere. Questa causa universale, presumibilmente, consisterebbe nel fatto che nulla permane, ma tutto muta secondo un certo ciclo. Ma, se questa è l'obiezione di Aristotele, non è di grande valore. Perché una causa universale concorre sempre con una causa specifica. E Platone ha ricondotto la ca-

duta della sua migliore costituzione a una causa specifica – vale a dire, a un fallimento del suo programma di eugenetica. Dal momento che nessun'altra costituzione ha un simile programma, nessun'altra costituzione muta per la stessa ragione per cui muta la migliore costituzione.

L'altra possibilità è che la domanda retorica di Aristotele riguardi la natura del cambiamento piuttosto che la sua causa. Senza notare (forse apparentemente) l'ambiguità, Newman, nella sua seconda nota al passo, dice che la domanda di Aristotele implica che «omettere di assegnare una *modalità* di cambiamento sua propria a una entità così suprema come la migliore costituzione ... è un'omissione molto grave» (corsivo mio). La ragione per pensare che la domanda di Aristotele riguardi la natura del cambiamento, piuttosto che la sua causa, è che questo è quanto le sue parole, letteralmente, indicano. Ciò è mostrato da un passo parallelo del *de generatione et corruptione*, in cui Aristotele considera la teoria che la crescita sia un cambiamento da qualcosa che ha una grandezza solo in potenza – cioè, da un punto o dal nulla – a qualcosa che ha una grandezza in atto; e afferma, usando le stesse parole che usa nella *Politica*, che «tale cambiamento non è distintivo (ῥῆσις) della crescita, ma del venire-all'essere» (I 5, 320 b 29-30). Chiaramente qui Aristotele sta argomentando circa la natura di un tipo di cambiamento piuttosto che circa la sua causa. Il problema di questa seconda interpretazione è che Aristotele non ha spiegato perché la migliore costituzione debba avere una modalità specifica di cambiamento. In base a questa seconda interpretazione, la sua domanda retorica presuppone un'idea non difendibile e alquanto discutibile. Sembra, dunque, che Platone avrebbe avuto buon gioco a rispondere a ciascuna delle due obiezioni che Aristotele sta muovendo. Sul numero cosmico ved. Aubonnet, *ad loc.*

Non è chiaro a che cosa alluda Aristotele in 1316 a 14-7. Platone non dice nulla nella *Repubblica* sul fatto che il tempo sia una causa di mutamento o una sorta di inversione (τροπή), anche se quest'ultima nozione compare nel *Politico* (270 c 2, d 4; 271 b 7).

²¹² Critica della teoria platonica in base alla quale il mutamento costituzionale segue un unico modello. Aristotele avanza sia una critica interna sia una esterna riguardo alla successione platonica del mutamento costituzionale. In questa successione, l'aristocrazia si trasforma in timocrazia (chiamata anche «la costituzione laconica»), la timocrazia in oligarchia, l'oligarchia in democrazia, e la democrazia in tirannide (chiamata «monarchia» in 1316 a 24): *Resp.* VIII 545 c 9, 550 c 8-9, 555 b 8-9, 562 a 10-b 1. La critica esterna di Aristotele considera questa successione come un'ipotesi relativa alla storia costituzionale, soggetta a indagine empirica. Tale indagine, pensa Aristotele, mostra che ogni costituzione data possa trasformarsi in quasi qualunque altra. Quindi, la successione di Platone è confutata dalla storia.

Questa critica non sembra pertinente. Perché chiaramente Platone non scriveva da storico quando compose il libro VIII della *Repubblica*. Le costituzioni che discute sono solo vagamente associate con città storiche: la sola identificazione positiva è quella della timocrazia con Sparta e le città di Creta (*Resp.* VIII 544 c 3). Inoltre, la sua descrizione del deterioramento della prima e migliore costituzione è speculativa e aprioristica, e non può essere intesa come una storia costituzionale. Benché egli creda che la sua città ideale sia possibile (*Resp.* V 472 d 9-473 b 3; VI 499 a 11-c 6) e ipotizzi anche che sia esistita da qualche parte sulla terra in un tempo indefinito (*Resp.* 499 c 7-d 6), di una simile città storica non afferma mai di avere alcuna esperienza diretta o di averne sentito parlare. Ma, se il primo termine della successione non è storico, la storicità dell'intera successione è compromessa. La successione viene, evidentemente, determinata dalla psicologia piuttosto che dalla storia. Nel ricostruirla, Platone si concentrò non sulla storia costituzionale delle città storiche, ma sulle varie configurazioni delle parti dell'anima. Ciascuna costituzione è tale configurazione elevata a potenza, e le costituzioni sono ordinate dalla migliore alla peggiore in base alla valutazione platonica delle corrispondenti configurazioni psicologiche. Il fatto che Platone sarebbe stato impassibile ai controesempi storici di Aristotele non significa che un esame della speculazione platonica relativa allo sviluppo costituzionale da un punto di vista storico sia inutile. Ma la questione interessante, data la natura speculativa della sequenza proposta da Platone, non è se la storia costituzionale seguì lo schema platonico in ogni città greca, ma se qualcuna di esse vi si conformò.

La critica interna di Aristotele si concentra sulla tirannide. Aristotele afferma che Platone ha lasciato tre domande senza risposta: (1) la tirannide cambierà? Se lo farà, (2) quali sono le ragioni del cambiamento? E (3) in quale costituzione si trasformerà? Aristotele dice che queste non sono domande semplici per Platone, poiché le loro risposte non sono determinabili. Ma, anziché spiegare questa indeterminazione, Aristotele procede a rispondere alla terza domanda. Afferma che, se la continuità e la natura ciclica del mutamento costituzionale devono essere preservate, come Platone sembra prevedere (*Resp.* VIII 546 a 2-7), la tirannide deve trasformarsi in un'aristocrazia. Benché Aristotele sottintenda che questa risposta è assurda, non spiega perché. Sta, evidentemente, assumendo che il cambiamento costituzionale per Platone sia sempre verso il peggio – un'assunzione naturale, visto che Platone non ne cita nessun altro esempio nel libro VIII della *Repubblica*. Se Platone sta facendo questa assunzione, allora avrà difficoltà a rispondere alle tre domande di Aristotele. Se ogni cambiamento è un cambiamento in peggio, come potrebbe cambiare la tirannide, che è la peggiore costituzione possibile? A maggior ragione, come potrebbe

cambiare nella migliore costituzione? E, dal momento che fa anche parte della teoria di Platone il presupposto che il declino costituzionale sia causato dal declino personale tra i governanti, che causa potrebbe esserci per far cambiare la tirannide, posto che i tiranni hanno raggiunto il limite del declino personale? Dovremmo considerare la possibilità che Platone non abbia mai ritenuto che si dovesse dare risposta a tali domande. Il fatto che rimangano senza risposta e che siano insolubili può essere considerato un'ulteriore indicazione che la sua successione di mutamenti costituzionali sia solo un altro mito platonico.

Quando Aristotele dice che tutte le costituzioni si trasformano più spesso nel loro contrario che in una forma simile (1316 a 18-20), quali costituzioni intende contrarie e quali simili? Dal momento che sta correggendo Platone, forse sta pensando alle costituzioni in relazione alla sequenza platonica. Una costituzione sarà simile a un'altra se è vicina a quell'altra nella successione di Platone. Le coppie di opposti sono, presumibilmente, regno e tirannide, aristocrazia e democrazia, timocrazia e oligarchia (ved. 7, 1307 a 23-7; 10, 1312 b 4-9). Ma si noti che l'ultima coppia di opposti consta di due costituzioni che sono anche vicine l'una all'altra.

Sui tiranni a Sicione ved. la nota 206. La tirannide di Antileone non fu immediatamente successiva a quella di Foxo, l'altro tiranno di Calcide citato da Aristotele (4, 1304 a 29-31). La tirannide di Foxo fu seguita da una democrazia, quella di Antileone da un'oligarchia. Questo è tutto ciò che sappiamo di entrambe.

Per la tirannide della famiglia di Gelone ved. la nota 39.

Carilao regnò come re euripontide di Sparta all'incirca dal 780 al 750 a.C. (Erodoto, VIII 131). Aristotele si riferisce a lui come a un re piuttosto che a un tiranno in II 10, 1271 b 25, ed evidentemente pensa a lui come a un re che divenne un tiranno (ved. 10, 1310 b 18-20 e 1313 a 1-3).

L'affermazione di Aristotele in II 11, 1272 b 29-33 che non ci fu mai una tirannide a Cartagine ha indotto alcuni studiosi a espungere le ultime tre parole di questa frase.

Su Panezio ved. la nota 146. Cleandro fu assassinato nel 498 a.C. dopo essere stato tiranno di Gela per sette anni (Erodoto, VII 154-5; Andrewes 1956, pp. 129-30). Anassilao fu tiranno di Reggio dal 494 al 476 a.C. (Erodoto, VI 23; VII 165, 170; Andrewes 1956, pp. 130-3). Anche se Aristotele considera Reggio come una città siciliana, è situata sul lato continentale dello stretto di Messina.

²¹³ Critica della teoria platonica sul cambiamento dalla timocrazia all'oligarchia. Aristotele pensa che Platone abbia assegnato la causa sbagliata a questo mutamento. Platone dice che l'oligarchia si sviluppa dalla timocrazia quando i governanti (1) cominciano a dare più valore ai sol-

di che alla virtù, (2) diventano avidi e ricchi, (3) istituiscono requisiti censitari per l'accesso alle cariche (*Resp.* VIII 550 d 3-551 b 7). Aristotele afferma che c'è una trasformazione in oligarchia, non perché i governanti diventino avidi e ricchi, ma perché (4) i grandi proprietari pensano che sia ingiusto che coloro che non possiedono proprietà condividano lo stesso potere politico di chi ne ha. Questi grandi proprietari sarebbero tra i governanti nella timocrazia che Platone descrive, dal momento che solo i governanti possiedono beni sotto questa costituzione (*Resp.* VIII 547 b 2-c 4). Inoltre, la sola ragione che questi proprietari possono avere per preferire la concezione oligarchica della giustizia rispetto a quella timocratica è che danno più valore alla ricchezza che alla virtù (militare); ved. la nota 3. Ma ciò significa che la critica di Aristotele consiste esclusivamente nell'affermazione che il punto (2), nella catena causale di Platone, debba essere sostituito dal punto (4). È difficile comprendere perché Platone si sarebbe dovuto opporre a questa piccola revisione.

È strano che Cartagine sia definita una democrazia, dal momento che è classificata come un'aristocrazia in IV 7, 1293 b 14-6. Ma la costituzione aveva già qualche caratteristica democratica (II 11, 1273 a 6-13).

²¹⁴ Critica della teoria platonica sul cambiamento dall'oligarchia alla democrazia. Platone attribuisce la caduta dell'oligarchia alla ricerca incondizionata di ricchezza da parte dei suoi governanti. La loro avidità li conduce a concedere prestiti ad alto tasso di interesse ai più intemperanti tra i giovani, che si riducono in povertà e perdono i loro diritti civili. Mentre, quindi, si creano acerrimi nemici tra i diseredati, permettono ai loro figli di coltivare il gusto del lusso e di crescere in modo lassista da un punto di vista sia fisico sia mentale. Quando i poveri realizzano quanto deboli e docili siano divenuti i loro governanti, si sollevano contro di loro e prendono essi stessi il potere (*Resp.* VIII 555 b 3-557 a 8).

Aristotele critica questa teoria in due punti. Critica Platone innanzitutto perché dice che una città oligarchica è composta di due città, una dei ricchi e una dei poveri, quando questo è vero di ogni città in cui gli uomini non siano uguali in ricchezza o virtù. La critica implica che Platone pensi che solo le città oligarchiche si suddividano in opposte sezioni. Ma questa implicazione è falsa. Anche se Platone è particolarmente enfatico, nel libro VIII, riguardo alla biforcazione dell'oligarchia (*Resp.* 551 d 5-7) e dell'uomo oligarchico (*Resp.* 554 d 9-e 1), sottolinea, nella parte precedente del dialogo, che solo la sua città ideale è una vera unità e che ogni altra città è frammentata in due o più città (IV 422 e 9).

La seconda, e più sostanziale, critica di Aristotele è che Platone attribuisce la caduta delle oligarchie a una singola causa, l'impoverimento di alcuni dei cittadini, anche se le oligarchie cambiano per una varietà di differenti ragioni. L'analisi di Aristotele supporta la più forte

critica che un simile impoverimento non sia una condizione né necessaria né sufficiente della caduta dell'oligarchia; afferma, infatti, che le oligarchie a volte cambiano anche se nessuno nella classe dei proprietari diventa più povero, e che non sempre cambiano quando qualcuno dei principali oligarchi diventa povero. Sono citate due cause aggiuntive di mutamento: una crescita del numero dei poveri in classi diverse da quella dei proprietari, e le rivolte tra gli oligarchi. Aristotele non spiega come i poveri possano crescere di numero senza interessare la classe dei proprietari, ma vi sono solo due possibilità: il tasso di natalità supera il tasso di mortalità tra i poveri, o i figli illegittimi, gli stranieri e i liberti vengono fatti cittadini (di seconda classe); ved. III 2, 1275 b 35-7; 5, 1278 a 26-34; V 3, 1303 a 38-b 1; VI 4, 1319 b 6-10. Sarebbero solo cittadini di seconda classe poiché i poveri sono, ovviamente, esclusi dalle cariche politiche in un'oligarchia.

In 1316 b 23-5 Aristotele trasferisce un commento che Platone fa riguardo ai cittadini di una democrazia – sono liberi e fanno ciò che vogliono – ai proprietari in un'oligarchia (*Resp.* VIII 557 b 4-6).

²¹⁵ La discussione della successione platonica del cambiamento costituzionale si interrompe all'improvviso e inaspettatamente. La nuova obiezione, che Platone non abbia considerato la possibilità che differenti forme di oligarchia e democrazia mutino per differenti ragioni, non è sviluppata, e non è detto nulla della teoria platonica riguardante la trasformazione della democrazia in tirannide.

LIBRO VI

¹ Non diversamente dal precedente, questo libro è un manuale di politica pratica. La persona a cui è destinato è il legislatore (5, 1319 b 33) che vuole fondare, conservare o ristrutturare una democrazia o una oligarchia (1, 1317 a 33-5; 5, 1319 b 33-5).

² Aristotele comincia questa sezione introduttiva richiamando tre tematiche che sono state già trattate: (1) il numero e la natura delle diverse varianti di ciascuno dei tre elementi di una costituzione – quello deliberativo, quello magistratuale e quello giudiziario (discussi in IV 14-6); (2) quale variante di ciascun elemento si collega a ciascuna costituzione (ciò è stato esaminato in svariati luoghi in IV 14-6); e (3) la dissoluzione e la conservazione delle costituzioni (discusse nel libro V). Passa, poi, a menzionare tre nuovi temi che devono essere esaminati: (1) quale sia il modo appropriato e vantaggioso di organizzare ciascuna sottospecie di costituzione; (2) le varie costituzioni ibride; (3) come si deve fondare ciascuna sottospecie di costituzione.

Per comprendere il primo dei nuovi argomenti, dobbiamo capire la differenza tra essere appropriato (οἰκεῖος) ed essere vantaggioso (συνφέρων) per una costituzione. Un modello organizzativo è appropriato (οἰκεῖος) a una costituzione se discende dal principio di quella costituzione (1317 a 9-10, 29-31, 35-7; e per l'uso della parola in un altro contesto ved. I 9, 1257 a 6-13). D'altra parte è vantaggioso (συνφέρων) per una costituzione se la conserva (II 9, 1270 b 20-2; V 9, 1309 b 14-5; *Rhet.* I 7, 1365 b 26). L'«appropriato» e il «vantaggioso» possono essere in conflitto tra loro; perché, come evidenzia Aristotele, le istituzioni che sono appropriate a una costituzione, quando sono portate all'estremo, spesso la distruggono (5, 1319 b 33-1320 a 4; V 9, 1309 b 18-37).

Il terzo argomento – come fondare ciascuna sottospecie di costituzione – non è molto diverso dal primo, per il fatto che il miglior modo di fondare una certa costituzione è stabilire le istituzioni che siano ad un tempo appropriate e vantaggiose per essa. Non dovremmo quindi sorprenderci di scoprire che Aristotele tende a fondere i due temi nel

corso del libro VI e menziona uno solo di essi nel concludere la sua discussione (5, 1320 b 16-7; 7, 1321 b 1-3).

Il secondo argomento introduce la nozione di una costituzione ibrida. Le costituzioni ibride sono prodotte combinando gli elementi propri di differenti costituzioni – per esempio, una componente dell'apparato giudiziario di matrice aristocratica con componenti dell'apparato deliberativo e magistratuale di origine oligarchica. Non è del tutto chiaro quante costituzioni ibride Aristotele pensi che ci siano, giacché non è chiaro se egli pensi che esistano quattro o sei tipi per ciascuno dei tre elementi. Di solito scrive come se ci fossero solo quattro tipi: democratico, oligarchico, aristocratico e costituzionale (cioè quello proprio di un regime costituzionale) (IV 16, 1301 a 10-5). Ma uno dei suoi commenti implica che ci sia anche un tipo monarchico di componente magistratuale (IV 15, 1299 b 20-4). Si arriva a sessanta costituzioni ibride se ci sono quattro tipi di ciascun elemento. Ciascuno dei quattro tipi di elemento deliberativo può essere combinato con l'uno o l'altro dei quattro tipi di elemento magistratuale, e ciascuna di queste sedici combinazioni può essere combinata a turno con l'uno o l'altro dei quattro tipi di elemento giudiziario. Ciò produce sessantaquattro combinazioni in tutto, quattro delle quali hanno elementi tutti dello stesso tipo e quindi non sono ibride. Se ci sono anche tipi monarchici e tirannici in aggiunta ai quattro di base, abbiamo 210 costituzioni ibride, cioè 216 combinazioni dei sei tipi di elementi meno le sei forme pure.

I contenuti effettivi del libro VI sono un po' differenti rispetto a quanto ci aspetteremmo dall'introduzione. Innanzitutto, ci attendemmo che il primo e il terzo tema fossero trattati separatamente e in relazione a ciascuna sottospecie di costituzione; ma nel corso del libro VI i due argomenti sono combinati insieme e discussi solo in relazione alle varie specie di democrazia e oligarchia. In secondo luogo, il tema delle varie costituzioni ibride è introdotto solo per essere abbandonato; non si legge nulla su di esso nel resto del libro VI. Infine, niente nell'introduzione prelude a una discussione riguardante le cariche. I contenuti effettivi del libro VI sono i seguenti:

- A. Introduzione (1, 1316 b 31-1317 a 18).
- B. Democrazia:
 - i. Perché esistono differenti democrazie (1, 1317 a 18-39);
 - ii. I principî e le istituzioni della democrazia (cap. 2);
 - iii. Uguaglianza e giustizia (cap. 3);
 - iv. Tipi di democrazia (cap. 4);
 - v. La conservazione della democrazia (cap. 5).
- C. Come fondare oligarchie (capp. 6-7).
- D. Le cariche pubbliche (cap. 8).

Come mostra questo sommario, nel libro VI Aristotele esprime molto più interesse per la democrazia che per l'oligarchia. Spende per la prima il quadruplo di parole che per la seconda, e alla democrazia dedica più di metà dell'intero libro.

Il libro VI è strettamente legato ai due precedenti. Contiene dieci riferimenti a questi libri (1, 1316 b 35-6; 1317 a 13, 24, 38; 2, 1317 b 34; 4, 1318 b 7; 1319 b 5; 5, 1319 b 37; 8, 1321 b 6, 10); il suo capitolo conclusivo riprende la discussione sulle cariche iniziata in IV 15; e gli altri capitoli sono dedicati a uno degli argomenti dell'esposizione programmatica che si trova in IV 2, 1289 b 20-3: «in che modo dovrà istituire tali costituzioni (ossia la democrazia nelle sue varie versioni e pure l'oligarchia) chi ne avesse l'intenzione».

In IV 12 si è discusso su quale costituzione sia adatta a ciascun tipo di popolazione.

³ In questa sezione Aristotele spiega perché ci siano varie specie di democrazie. La sua esposizione è analitica piuttosto che storica, ed è diretta al legislatore che vuole dar vita a una democrazia e ha pertanto la necessità di capire i differenti modi in cui una democrazia può essere strutturata. Aristotele afferma che ci sono due ragioni per cui le democrazie differiscono nel genere: i popoli sono diversi, e le istituzioni democratiche si combinano in modi diversi. Il modo in cui Aristotele rende conto delle varie specie di democrazie in base a queste due differenze richiama alla mente il metodo della differenziazione multipla simultanea, che egli introduce nelle sue opere di biologia (*de partibus animalium* I 3, 643 b 9-26). Questo metodo è basato su due idee che rispondono a due domande: (1) Che cosa hanno di simile le specie di un genere? (2) Che cosa di diverso? La prima idea è che ciascuna specie di un genere condivida con tutte le altre molti attributi generali, non uno solo (*Hist. an.* I 1, 486 a 14-25). Quindi, tutti gli uccelli hanno le piume, un becco, due occhi, due zampe, due ali, e così via. La seconda idea è che le varie specie di un genere possiedano i loro molteplici attributi generali in differenti gradi – li possiedono «più o meno», come dice Aristotele (*Hist. an.* I 1, 486 a 25-b 17; *de partibus animalium* I 4, 644 a 16-8; b 7-15; IV 12, 692 b 3-8). Per tale ragione, differenti specie di uccelli hanno piume più lunghe o corte, zampe più lunghe o corte, becchi più o meno ricurvi, e così via (*de partibus animalium* I 4, 644 a 19-21; III 1, 662 a 33-b 16; IV 12). Ci sono quattro motivi per pensare che Aristotele stia usando questo metodo nel libro VI. Primo: dividendo la democrazia in specie, introduce differenze multiple (due) generali. Secondo: le applica simultaneamente. Terzo: dicendo che le democrazie differiscono perché includono una parte maggiore o minore di popolazione e un numero maggiore o minore di istituzioni democratiche, egli indica che differiscono per il fat-

to di possedere le due differenze generali in gradi diversi. Quarto: sottolinea che le democrazie che rivelano tali differenze sono diverse non solo per essere migliori o peggiori, ma per la loro natura; esse, come dice, «non sono le medesime».

È degno di nota che il metodo che Aristotele sembra usare per classificare le varie specie di democrazia può essere utilizzato per classificare le costituzioni in generale, perché ogni costituzione è definita dalla comunità politica che essa determina e dal suo ordinamento istituzionale. Per prime sono definite le costituzioni generali: democrazia, oligarchia e così via. Ciascuna di esse è definita dal tipo di persone a cui concede piena cittadinanza e dalla natura delle sue istituzioni. Una costituzione è dunque una democrazia se in essa una parte maggiore o minore della popolazione ($\delta\eta\mu\omicron\varsigma$) ha diritto alla piena cittadinanza e se ha un numero maggiore o minore di istituzioni democratiche; è invece un'oligarchia, se la piena cittadinanza è riservata a una parte maggiore o minore di ricchi e se ha un numero maggiore o minore di istituzioni oligarchiche. Ciascuna specie di un dato genere è definita, a sua volta, da una misura determinante di ciascuna delle due differenze generali proprie della costituzione generale. Il tipo migliore di democrazia, per esempio, ha il minor gruppo di cittadini a pieno titolo e il minor numero di istituzioni democratiche (4, 1318 b 6-1319 a 4). L'uso del «più e meno» sembrerebbe produrre tante specie di democrazie quante sono le specie degli uccelli, ma Aristotele tiene basso il numero, conteggiando gruppi di individui piuttosto che gli individui in sé. Nel capitolo che abbiamo davanti, per esempio, egli distingue solo tre differenti tipi di popolazione ($\delta\eta\mu\omicron\iota$).

Che le democrazie siano differenti perché i popoli sono differenti, è stato affermato in precedenza in IV 4, 1291 b 15-28; 6, 1292 b 22-1293 a 10, 12; 1296 b 24-31. I tre tipi di popolazione a cui Aristotele allude – la massa degli agricoltori, quella degli operai ($\beta\acute{\alpha}\nu\alpha\upsilon\sigma\omicron\iota$) e quella dei salariati ($\theta\eta\tau\epsilon\varsigma$) – erano, ai suoi occhi e a quelli dei suoi contemporanei, di un livello sociale progressivamente sempre più basso (I 11, 1258 b 35-9; III 5, 1278 a 8-25; VIII 2, 1337 b 8-15). I $\beta\acute{\alpha}\nu\alpha\upsilon\sigma\omicron\iota$ erano operai specializzati, come calzalai e falegnami (IV 4, 1291 a 1-4; *Met.* B 996 a 33-4); i salariati ($\theta\eta\tau\epsilon\varsigma$) erano lavoratori manuali non qualificati che erano assunti a giornata (I 11, 1258 b 25-7; Platone, *Polit.* 290 a 4-5).

Che le democrazie e le oligarchie vadano in rovina quando i loro principî fondamentali sono seguiti con troppo rigore, è stato discusso precedentemente in V 9, 1309 b 18-35.

Anche se Aristotele dice che sta per discutere dei principî, dei caratteri etici e dei fini delle costituzioni democratiche, in realtà tratta insieme il primo e il terzo tema, mentre non tocca mai il secondo.

⁴ Questo capitolo consta di due parti, la prima dedicata ai principî della democrazia, e la seconda alle istituzioni attraverso le quali questi principî sono realizzati (per la distinzione, cfr. II 9, 1269 a 32-4).

⁵ Nella prima sezione, filosoficamente ricca e complessa, sui principî della democrazia, Aristotele (1) distingue due caratteri, o segni, della libertà, (2) riporta un argomento democratico in connessione con ciascuna, e (3) afferma che, secondo lui, la democrazia proletaria è l'usuale risultato della democrazia egualitaria.

Aristotele comincia annunciando che la libertà è un principio fondamentale (ὑπόθεσις) della democrazia. Ma che cos'è un principio fondamentale di una costituzione? È un principio primo, o non derivato, in quanto opposto a un principio derivato, o è un principio, derivato o non derivato, in quanto opposto a una istituzione? Quando esaminiamo l'uso che fa Aristotele del termine nel resto della *Politica*, troviamo che spesso significa un principio primo, o non derivato, che esprime il fine, o l'obiettivo, di una costituzione (II 2, 1261 a 15-6; 5, 1263 b 29-32; 9, 1271 a 41-b 3; VII 9, 1329 a 21-4). Ciò è coerente con la spiegazione aristotelica di questo termine negli *Analitici Posteriori* e con alcune sue osservazioni nelle opere di etica. Nella prima egli dice che una ὑπόθεσις è, tra le altre cose, un principio primo, o non derivato (*An. Post.* I 2, 72 a 14-21; 10, 76 b 27-30; 19, 81 b 14-5; ved. anche *Met.* Δ 1, 1013 a 14-6); nelle seconde afferma che il fine, o l'obiettivo, di un'azione è un punto di partenza proprio come la ὑπόθεσις nella geometria (*Eth. Nic.* VII 8, 1151 a 16-7; *Eth. Eud.* II 10, 1227 a 8-9; 11, 1227 b 28-30). In un passo della *Politica*, comunque, la parola indica chiaramente i principî di una costituzione in senso generale, non solo i suoi primi, o non derivati, principî. Aristotele dice che «tutte le iniziative del tiranno (τὰ τυραννικά) possono ricondursi ai seguenti fondamentali principî (ὑποθέσεις): la sfiducia reciproca dei sudditi, la loro impotenza, la pochezza delle loro idee» (V 11, 1314 a 27-9). Il passo è degno di nota perché mette in opposizione le istituzioni della tirannide (τὰ τυραννικά) ai principî, o ὑποθέσεις, della tirannide (ved. anche II 9, 1269 a 32-4), e perché nessuna delle tre ὑποθέσεις sembra essere un principio primo, o non derivato, della tirannide. Ad ogni modo, nessuna delle tre ὑποθέσεις menziona il fine, o lo scopo, della tirannide (sul fine, o scopo, della tirannide ved. V 10, 1311 a 4, 10; *Rhet.* I 8, 1366 a 4-6).

Il passo in questione del libro VI può essere letto in entrambi i modi – come affermazione che la libertà è il principio fondamentale e non derivato della democrazia, o come affermazione che la libertà è uno tra i molti principî, derivati e non derivati (in quanto distinti dalle istituzioni), della democrazia. Ci sono due considerazioni a favore della prima interpretazione. La prima è che il solo principio della de-

mocrazia, che Aristotele denomini effettivamente *ὑπόθεσις*, rimanda allo scopo della democrazia, e quindi sembra essere un principio primo (sulla libertà come segno, criterio o fine della democrazia ved. IV 8, 1294 a 10-1; *Eth. Nic.* V 3, 1131 a 25-9, e *Rhet.* I 8, 1366 a 4). La seconda è che egli fa un'implicita distinzione tra principî derivati e non derivati proprio nel passo di cui ci stiamo occupando. Aristotele fa derivare il principio democratico che i cittadini devono governare ed essere governati a turno, per esempio, dal principio primo che lo scopo della democrazia è la libertà (ved. Miller 1995, pp. 156-7). Queste due considerazioni sono bilanciate da altre due osservazioni che vanno nella direzione contraria. Innanzitutto, il capitolo, nel suo complesso, è strutturato attorno all'opposizione tra i principî e le istituzioni della democrazia (*τὰ δημοτικά*, letteralmente: «le cose che sono democratiche»). E, in secondo luogo, quell'unica occorrenza di *ὑπόθεσις* non è preceduta dall'articolo determinativo, come ci saremmo aspettati se Aristotele avesse inteso riferirsi al principio primo di una costituzione (ved. II 5, 1263 b 30-1; 9, 1269 a 32-3; 1271 a 41; II, 1273 a 4; VII 9, 1329 a 21-2). La *ὑπόθεσις* menzionata è, presumibilmente, solo uno degli assiomi (*ἀξιώματα*) della democrazia cui si fa riferimento al rigo precedente. In entrambe le interpretazioni, Aristotele difetta di un termine. Gli manca o un termine generale per distinguere i principî di una costituzione dalle sue istituzioni, o un termine specifico per distinguere i principî primi, o non derivati, di una costituzione da quelli derivati.

Il primo argomento democratico proviene dalla giustizia democratica e va in direzione della prima componente della libertà. Innanzitutto è questa componente che dobbiamo comprendere. Che cosa significa governare ed essere governati a turno? Governare in una democrazia consiste semplicemente nel detenere una carica politica; e in greco viene usata in entrambi i significati la medesima parola, *ἄρχειν*. Governare ed essere governati a turno si oppone al governare continuativamente (III 6, 1279 a 8-16; IV 4, 1291 a 36-8; V 7, 1307 b 7-13). Quindi, governare ed essere governati a turno consiste nel detenere una carica a rotazione piuttosto che in modo permanente: quando un uomo detiene una data carica, sta governando; invece quando la carica passa a qualcun altro, egli viene governato. La premessa dell'argomento, cioè la giustizia democratica, è il principio in base al quale la carica politica deve essere condivisa equamente sulla base dello stato di uomo libero – «in ragione del numero e non del valore» (I 317 b 4), come dice Aristotele. I democratici poi sostengono che, dato questo principio, le cariche politiche debbano essere detenute a rotazione.

La sua conclusione non discende dalla sua premessa: poiché, come abbiamo visto, una carica può essere distribuita equamente fra tutti gli uomini liberi senza che essa sia attribuita a rotazione fra loro.

Il modo per ottenere ciò è assegnarla permanentemente ad ogni uomo libero. Ciò suona apparentemente impossibile, ma le democrazie greche riuscirono nell'impresa con una carica: esse facevano di solito di ogni uomo libero un membro permanente dell'assemblea. Nelle democrazie greche, di norma, solo le cariche esecutive e amministrative erano detenute a rotazione, non quelle deliberative, anche se Aristotele era a conoscenza di qualche caso in cui anche il ruolo di membro dell'assemblea era occupato a rotazione (IV 14, 1298 a 9-19). Sembra, quindi, che la conclusione dell'argomentazione democratica sia ristretta alle cariche non deliberative. Ma questo argomento non è ancora valido. Il democratico fa affidamento su due tacite premesse che escludono la possibilità che le cariche non deliberative siano detenute permanentemente. La prima premessa è che una simile carica debba essere detenuta o continuamente o a rotazione; la seconda è che non sia possibile a chiunque detenere la stessa carica nello stesso momento (II 2, 1261 a 32-3). Ne consegue che la carica in questione non possa essere detenuta continuativamente da tutti gli uomini liberi. Ma se è tenuta in continuità da alcuni e non da altri, non sarà distribuita equamente fra tutti e ciò violerà la giustizia democratica che pretende di assegnarla continuativamente a chiunque. Pertanto, dovrebbe essere detenuta a rotazione.

La giustizia democratica, il principio dal quale è derivato il primo componente della libertà, non è essa stessa un principio primo, o non derivato, per il democratico, perché lascia inspiegato il rapporto tra lo stato di uomo libero e l'equa distribuzione delle cariche politiche. La spiegazione, naturalmente, è che tutti gli uomini liberi, *in quanto* liberi, sono uguali (III 9, 1280 a 24-5; V 1, 1301 a 30-1). Posto che le cariche politiche debbano essere distribuite sulla base dello stato di uomo libero e che tutti gli uomini liberi sono uguali, ne segue che le cariche politiche devono essere distribuite equamente tra tutti gli uomini liberi (III 8, 1280 a 7-25; *Eth. Nic.* V 3, 1131 a 25-8; e ved. la nota 3 al libro V).

L'argomento che deriva dalla condizione di uomo libero ignora una considerevole parte della popolazione di una tipica città greca. Donne, bambini e stranieri erano liberi o schiavi esattamente come gli adulti maschi nativi (ἄσπολοι). Il democratico greco, dunque, usava ἐλεύθερος, il termine greco per «libero», non solo in un senso ampio che includeva donne, bambini e stranieri, ma anche in un senso ristretto che li escludeva? Sembra improbabile. Quale sarebbe allora il contrario di «libero» nel senso ristretto? Difficilmente potrebbe essere «schiavo», perché non c'è un senso ampio di δοῦλος, la parola greca per «schiavo», per cui tutte le donne e i bambini greci e gli stranieri sono schiavi – anche se nel linguaggio dei barbari un greco potrebbe essere incline ad applicare il termine in senso più ampio (I 2, 1252 a 34-b 9). Sem-

bra, piuttosto, che l'argomento dello stato di uomo libero si fondi sul tacito e immotivato presupposto che le cariche politiche debbano essere distribuite solo tra i maschi adulti nativi. Donne, bambini e stranieri sono semplicemente ignorati.

Il secondo contrassegno della libertà, vivere come si vuole, è strettamente legato al primo. Il democratico, infatti, pensa che il secondo implichi il primo; pensa che detenere una carica a rotazione in qualche modo derivi dalla pretesa di vivere come si vuole. Aristotele si limita a suggerire il motivo per cui il democratico la pensa così. Ritiene che egli, in fondo, sia un anarchico che acconsente con riluttanza a essere governato, solo a condizione che ci sia una rotazione tra governante e governato. Parrebbe che, in qualche modo, ragioni come segue. Vorrebbe essere libero, e pensa che essere libero consista nel vivere come si vuole. Ammette tacitamente che subire il governo di un altro non sia vivere come si vuole, e così conclude che essere governato da altri equivalga a essere schiavo (ved. V 9, 1310 a 25-36 e la nota 139 al libro V). Tuttavia, essendo un animale sociale, il democratico vorrebbe vivere insieme agli altri uomini liberi, ma poiché crede che sia da schiavi essere sottoposti ad altri, sogna una comunità di uomini liberi in cui nessuno è governato. Per una qualche ragione rinuncia a questo sogno. Forse riconosce che le vite a cui uomini differenti ambiscono sarebbero destinate a scontrarsi l'una con l'altra, e questa considerazione lo porta a concludere che gli uomini liberi non possono essere parti di una comunità senza che ci sia chi governi e chi sia governato. Volendo discostarsi il meno possibile dal suo sogno di anarchia, chiede che le cariche politiche vengano distribuite equamente tra tutti gli uomini liberi nella comunità: rivendica la giustizia democratica. Ma abbiamo visto, nell'argomento che muove dalla condizione di uomo libero, come la rotazione delle cariche derivi dalla giustizia democratica. Così, da questo punto in poi, nel suo nuovo argomento, il democratico riassume semplicemente i passaggi rilevanti di quello vecchio.

L'argomento che deriva dalla condizione di uomo libero implica due significati di «libero» e di «schiavo»: un senso ristretto, o legale, e uno ampio. Nel senso stretto della parola, uno schiavo è uno che è possesso di un altro; un uomo libero è uno che non è possesso di nessuno (I 4, 1254 a 8-13). Si tratta di «libero» e «schiavo» nel senso giuridico relativo alla condizione di libertà e servitù. Nell'accezione ampia dei termini, un uomo libero è uno che vive come vuole; e uno schiavo è uno che non vive come vuole. Questo senso ampio, che è associato alla democrazia (V 9, 1310 a 31-2; Erodoto, III 83, 3; Tuciddide, II 37, 2; Platone, *Resp.* VIII 557 b 4-6; Isocrate, *Areop.* 20), esprime quella che, nell'opinione di Aristotele, è un'erronea concezione della libertà e della schiavitù (ved. la nota 139 al libro V). I due sensi di «libero» e di «schiavo» sono distinti, dal momento che un uomo può essere li-

bero in un senso, ma schiavo nell'altro. Il democratico pensa di essere schiavo nell'accezione ampia quando è governato da un altro (V 9, 1310 a 31-6), sebbene, presumibilmente, egli non creda di essere effettivamente un possesso della persona da cui è governato. Allo stesso modo, uno schiavo legalmente riconosciuto, convinto che una vita di schiavitù sia la migliore per lui, è libero nel senso ampio del termine. Aristotele pensa che ciò possa accadere se lo schiavo legalmente riconosciuto sia anche uno schiavo naturale. Questi ha solo bisogno di riconoscere che perirebbe senza un padrone che si occupi di lui (I 2, 1252 a 30-4; 5, 1254 b 16-23; 6, 1255 b 12-5). L'argomento del vivere liberamente implica uno scivolamento dal senso ampio di «libero» al senso ristretto. Per rendersi conto di ciò, basterebbe chiedersi: con chi l'uomo libero nel senso ampio desidera alternarsi nel governare e nell'essere governato? La risposta, ovviamente, è: con uomini di condizione libera.

Inserito tra questi due argomenti dei sostenitori della democrazia ce n'è un terzo in cui Aristotele, parlando in prima persona, spiega perché la democrazia egualitaria sia di solito una democrazia proletaria. Una democrazia egualitaria è un regime in cui le cariche politiche sono distribuite sulla base dello stato libero dei suoi cittadini. In una democrazia l'istituzione politica principale è l'assemblea, di cui ogni uomo libero è normalmente un membro permanente con un voto; e l'assemblea di solito segue il principio che la maggioranza decide (per il principio, ved. IV 8, 1294 a 11-4 e VI 3, 1318 a 28-30). Ma la maggioranza degli uomini liberi normalmente è povera. Di conseguenza, dice Aristotele, «i poveri hanno maggior potere dei ricchi». Per quanto Aristotele non tragga questa conclusione nel passo che stiamo discutendo, la conseguenza è che i poveri sfrutteranno il maggior potere per promuovere i loro interessi a spese dei ricchi (III 10, 1281 a 14-7; VI 3, 1318 a 24-6), facendo della democrazia egualitaria una democrazia proletaria (III 8, 1279 b 34-1280 a 6).

Per una discussione recente di questa sezione, ved. Barnes 1990, pp. 253-6, e Sorabji, pp. 265-6.

⁶ Aristotele passa ora a trattare dei vari espedienti e delle istituzioni con cui si realizza la giustizia democratica, e li considera sotto tre punti di vista: in relazione alle cariche (punti da 1 a 6), al sistema giudiziario (punto 7), all'assemblea (punto 8).

Un modo per comprendere le connessioni di questi vari accorgimenti e istituzioni con la giustizia democratica è vederli come tentativi di realizzare una (o più d'una) delle quattro massime democratiche, delle quali la prima pretende l'uguaglianza in senso stretto, e le altre un po' alla volta vi rinunciano. In base alla massima democratica dell'uguaglianza in senso stretto, nessun uomo libero *in nessun momento* deve

avere più autorità politica di un altro. Quindi, è democratico per ogni uomo libero essere un membro permanente dell'assemblea, la componente deliberativa della costituzione. L'assemblea è l'unica istituzione di una città greca che può essere ricondotta al principio dell'uguaglianza rigorosa; come conseguenza, i democratici tendono a incrementare il suo potere e a ridurre quello delle magistrature. Dopo quello deliberativo, il secondo elemento della costituzione per importanza è il potere giudiziario. Dal momento che non è praticamente possibile giudicare ogni caso davanti all'intero corpo cittadino, è democratico far rientrare il potere giudiziario sotto il principio, un po' più debole, che nessun uomo libero deve avere più autorità politica *nel corso della sua vita* di qualsiasi altro uomo libero nel corso di una vita di analoga durata. Questo principio permette che un uomo possa avere più autorità politica di un altro in un'occasione particolare, ma non per lunghi periodi di tempo. La carica di giurato può toccare equamente a ciascun uomo libero, per via del costante bisogno di un gran numero di giurati (le giurie ateniesi constavano di molte centinaia di giurati). Dal momento che l'elemento giudiziario può essere reso egualitario quasi come quello deliberativo, è democratico che anch'esso abbia grande potere. La più grande sfida per l'egualitarismo viene con le cariche. Non è possibile che tutti gli uomini liberi si alternino in tutte le cariche esecutive, amministrative e militari della città, quindi è inevitabile che ci sia qualche disparità nella loro distribuzione. Le cariche cadono sotto il principio, ancora più debole, che ogni uomo libero abbia uguali possibilità di conquistare qualunque carica a disposizione e che le *chances* di ottenerla almeno una volta nel corso della vita siano il più elevate possibile. È questo il terzo principio cui il democratico va tacitamente conformandosi quando propugna l'uso del sorteggio nel selezionare i pubblici ufficiali, mandati brevi, e restrizioni alla ripetizione del mandato per la medesima carica. Il ricorso al sorteggio equipara la possibilità di ottenere una data carica, mentre i mandati brevi e le restrizioni alla reiterazione del mandato per la stessa carica accrescono le possibilità di ottenere, alla fine, una data carica, aumentando il numero di volte in cui viene messa in palio e diminuendo il numero di uomini ad essa eleggibili. Vi sono comunque alcune importanti cariche che nessun democratico greco riterrebbe prudente affidare a un uomo qualsiasi: quella di generale è una di queste. Ma anche in tale caso, il vecchio democratico greco resta il più possibile egualitario. Il quarto e ultimo principio è che una carica che richiede esperienza o abilità dovrebbe essere assegnata per via di elezione: ma restando aperta ad ogni uomo libero, mentre l'elettorato deve consistere dell'intero corpo degli uomini liberi. Una delle condizioni comuni a tutti e quattro i principî è che a ciascun libero cittadino sia garantito poter disporre del tempo

richiesto dall'impegno politico. Di conseguenza, è democratico pagare giurati, ufficiali e coloro che partecipano all'assemblea (punto 9).

L'affermazione secondo cui è democratico che «tutti, a turno, comandino su ciascuno e ciascuno su tutti» (1317 b 19-20) è ambigua. Come Aristotele ha sottolineato precedentemente, «tutti» può essere inteso in senso collettivo o distributivo (ved. la nota 115 al libro V). Pertanto, l'affermazione può significare che gli uomini liberi governano come un corpo o governano come individui. Poiché sta trattando delle cariche piuttosto che dell'assemblea, Aristotele deve fare riferimento alla pratica democratica dell'alternanza delle cariche tra tutti gli uomini liberi. Sta dunque dicendo che è democratico per ogni uomo libero, che serve come funzionario in qualche periodo della sua vita, governare su ogni altro uomo libero.

Che il Consiglio sia il più democratico di tutti gli istituti (1317 b 30-1), è forse dovuto alle sue dimensioni. Ad Atene il Consiglio aveva cinquecento membri, che restavano in servizio per un anno ed erano rieleggibili (dopo un intervallo) solo un'altra volta. Ciò rendeva piuttosto elevata la probabilità di essere membro del consiglio almeno una volta nel corso della vita di un cittadino, forse nell'ordine del 50 per cento o anche di più. Ad ogni modo, la probabilità era maggiore di quella di ottenere qualunque altra carica. Questa può essere la ragione per cui è definita l'istituzione più democratica. Per maggiori informazioni riguardo al consiglio, ved. la nota 44.

Che l'assemblea, quando il popolo è pagato per parteciparvi, si sostituisca al Consiglio nel prendere decisioni, è stato detto precedentemente in IV 15, 1299 b 38-1300 a 4.

La frase «Inoltre ... grossolanità» (1317 b 38-41) è stata espunta da Susemihl sulla base del fatto che mal si adatta a una lista di istituzioni.

La parte finale del capitolo (1318 a 3-10: «Questi ... libertà») implica che ci siano almeno due tipi di democrazia egualitaria. Il primo tipo è la democrazia proletaria, descritta nella parte precedente: in essa i poveri sfruttano il loro numero superiore e il principio di decisione a maggioranza per privare, virtualmente, i ricchi dei diritti civili (con le parole di Aristotele: «i poveri hanno maggior potere dei ricchi», 1317 b 8-9). Il secondo tipo («quella che appare la massima espressione della democrazia») è una democrazia in cui la maggioranza tirannica e monolitica del primo tipo è sostituita da maggioranze oscillanti secondo differenti proporzioni di ricchi e poveri, dal momento che la maggioranza che decide su una questione è differente rispetto alla maggioranza che decide su un'altra. Questo secondo tipo coincide, in tutta evidenza, con la costituzione classificata al primo posto tra i cinque tipi di democrazia nel cap. 4 del libro IV, la quale è descritta quasi con le stesse parole: «La legge di una tale democrazia» scrive Aristotele, «chiama uguaglianza il fatto che i cittadini, poveri o ricchi che

siano, non trovino, nell'esser tali, motivi di superiorità, e che nessuno dei due gruppi abbia il potere, ma siano gli uni e gli altri sullo stesso piano» (IV 4, 1291 b 31-4). Essa si è aggiudicata il primo posto tra le democrazie perché, agli occhi di Aristotele, è veramente la più egualitaria. Il problema della sua realizzazione istituzionale è affrontato nel prossimo capitolo (per maggiori approfondimenti su questo passo, ved. Mulgan 1991, pp. 317-8).

⁷ Questo capitolo è dedicato alla questione dell'uguaglianza. Aristotele è interessato al problema (*aporia*) di progettare istituzioni che metteranno su uno stesso piano i ricchi e i poveri in una democrazia e che, quindi, impediranno ai poveri di usare la loro superiorità numerica e il principio di decisione a maggioranza per impoverire i ricchi.

⁸ Le proposte di Aristotele per risolvere il problema dell'uguaglianza presuppongono che siano stati compiuti i seguenti passi, o qualcosa di simile: (1) la proprietà di ogni uomo libero in una data democrazia sia stata sottoposta a una stima; (2) i valori siano stati inseriti in una lista in base alla grandezza, dal più grande al più piccolo, accanto ai nomi delle persone; (3) sia stato calcolato il valore complessivo di tutta la proprietà; (4) sia stato determinato quanto si debba scendere nella lista per giungere a una somma equivalente alla metà di questo totale. Aristotele suppone, a titolo di esempio, che la lista contenga 1500 nomi e che il valore complessivo di tutte le proprietà dei primi cinquecento sia uguale a quello dei restanti mille.

Aristotele considera due modi per equiparare ricchi e poveri. Il primo modo consiste nel far sì che «questi mille abbiano lo stesso potere dei cinquecento». Egli non dice immediatamente come questo si debba ottenere, ma la sua spiegazione si troverà forse nella sezione successiva. Il secondo modo è selezionare, per i cinquecento e per i mille – a sorte o per elezione, non viene precisato –, un ugual numero di rappresentanti per ciascuno dei due gruppi destinati a costituire un'assemblea. Questa proposta è particolarmente interessante dal momento che un'assemblea rappresentativa, in quanto distinta da un'assemblea aperta a tutti i cittadini a pieno titolo, sarebbe stata un'istituzione inusuale in una città greca (ma ved. IV 14, 1298 a 40-b 2, 19-23, e Larsen). Che cosa intenda Aristotele quando dice che i suoi membri siano «i responsabili delle elezioni e dei tribunali», non è chiaro. Intende dire che funzionari e giurati devono essere selezionati sia all'interno dell'assemblea sia dall'assemblea, o qualcosa di più blando?

Aristotele, poi, si chiede se «la costituzione più equa secondo i parametri della giustizia democratica» sia una costituzione equilibrata che equipara ricchi e poveri in uno dei due modi che ha appena descritto o se, invece, sia «quella basata sulla quantità (τὸ πλεονθος; *scil.* di uomini

liberi)». Non risponde esplicitamente a questa domanda, ma, implicitamente, propende per la costituzione equilibrata, muovendo obiezioni a ogni concezione di giustizia basata su un criterio di valore rigidamente quantitativo, come la quantità (τὸ πλῆθος) di uomini liberi o la quantità (τὸ πλῆθος) di proprietà: rispettivamente il criterio democratico e quello oligarchico. Afferma poi che la giustizia oligarchica (sulla quale ved. III 9, 1280 a 25-31) porta con sé anche l'ineguaglianza della tirannide perché, se l'autorità politica è distribuita in proporzione alla ricchezza e se un uomo ha più proprietà degli altri uomini ricchi, egli dovrebbe governare da solo; ved. anche III 13, 1283 b 16-8 (si noti che questo argomento non è valido: la giustizia oligarchica comporta che uno governi da solo quando quello stesso possiede tutta la proprietà, non quando possiede semplicemente di più rispetto agli altri detentori di proprietà). Aristotele pensa che la concezione democratica di giustizia conduca all'ingiustizia della confisca; se infatti l'assemblea segue il principio di decisione a maggioranza, e se ogni uomo libero ha un voto, allora i poveri, che sono molti, avranno il potere di confiscare la proprietà dei ricchi, che sono pochi (come è stato detto precedentemente in III 10, 1281 a 14-7).

La costituzione equilibrata è progettata per evitare la disuguaglianza e l'ingiustizia che Aristotele riscontra in ogni costituzione basata su un criterio strettamente quantitativo. Ma non segue solamente dal suo progetto che la costituzione equilibrata sia la più giusta costituzione secondo la giustizia democratica. Per giungere a tale conclusione, Aristotele necessita di due tacite premesse. Innanzitutto, deve presupporre che la giustizia della costituzione equilibrata corrisponda alla giustizia democratica piuttosto che a quella di un altro tipo. E, in secondo luogo, deve presupporre che la costituzione equilibrata non introduca, da parte sua, ineguaglianze ancora peggiori di quelle che si propone di evitare.

Entrambe queste implicite premesse sono problematiche. È difficile vedere come la giustizia della costituzione equilibrata possa essere democratica, dal momento che la costituzione equilibrata distribuisce l'autorità politica non in base al solo criterio della libertà, ma in base al doppio criterio della libertà e della ricchezza. La costituzione equilibrata non sembra affatto una democrazia, bensì il tipo di costituzione mista che Aristotele talvolta chiama πολιτεία, cioè regime costituzionale (IV 8, 1293 b 33-4; 1294 a 22-3; Miller 1995, p. 165 nt. 46). La verità della seconda premessa sottintesa è anch'essa dubbia, poiché la costituzione equilibrata introduce, da parte sua, serie ineguaglianze. Equipara due gruppi, a spese dell'uguaglianza degli individui: anche se ricchi e poveri sono equiparabili, un uomo ricco e uno povero non lo sono. Una simile ineguaglianza sarà sentita specialmente quando la comunità politica verrà posta di fronte a questioni di vita o di morte. Quando il problema è la guerra o la pace, perché il voto di un uomo

ricco dovrebbe avere un peso maggiore di quello di un uomo povero? La vita dell'uno vale di più rispetto a quella dell'altro? Nessun difensore dell'uguaglianza la penserà così.

Una versione del secondo modo di Aristotele di equiparare ricchi e poveri fu usata in Prussia dal 1849 fino alla fine della prima guerra mondiale. Nella versione prussiana i cittadini maschi adulti erano divisi in tre classi con uguale potere di voto, sulla base di una lista dei loro nomi ordinati secondo l'ammontare delle loro tasse, con in cima all'elenco l'uomo che pagava di più. Ciascuna classe, collettivamente, pagava la stessa quantità di contributi, ma la prima classe era costituita da coloro i cui nomi erano in cima alla lista, la seconda classe da coloro i cui nomi venivano subito dopo, e la terza classe dai rimanenti. All'incirca il 4 per cento dell'elettorato apparteneva alla prima classe, il 16 per cento alla seconda classe, e l'80 per cento alla terza classe (Seymour – Frary, II, pp. 14-23).

⁹ Non è del tutto perspicuo come questa sezione si colleghi alla precedente, ma è plausibile supporre che contenga i particolari della prima proposta aristotelica di equiparazione di ricchi e poveri. Al fine di essere più chiaro, Aristotele usa, per esemplificare le sue idee, numeri più piccoli – venti uomini poveri contro dieci ricchi – di prima e la proporzione tra poveri e ricchi è semplificata. Anche questa volta Aristotele suppone che il valore di tutta la proprietà dei dieci uomini ricchi messi insieme sia pari a quella dei venti uomini poveri; ed egli sembra prevedere un'assemblea dei dieci uomini ricchi e un'altra dei venti uomini poveri. Entrambe le assemblee seguirebbero il principio della regola maggioritaria, e un provvedimento appoggiato da entrambe diventerebbe effettivo. Ma che cosa accadrebbe se a un provvedimento sostenuto da un organo si opponesse l'altro? Aristotele mette un particolare impegno per escogitare una procedura atta a risolvere una simile situazione di stallo. Egli considera il caso in cui un provvedimento venga sostenuto dalla maggioranza dei ricchi (sei su dieci) ma incontri l'opposizione della maggioranza dei poveri (quindici su venti), con nessun astenuto. In base alla regola in uso nelle legislature bicamerali, come quella del Congresso degli Stati Uniti, il provvedimento decadrebbe. Aristotele non si accontenta di un simile risultato, e suggerisce di fondere i due risultati in un sistema di ponderazione dei voti. Vi sono vari sistemi di ponderazione dei voti, e Aristotele non chiarisce quale abbia in mente. Intende che il voto di ciascun uomo sia pesato in base al valore della sua proprietà stimata, come in una società per azioni (III 9, 1280 a 25-31)? Se è così, il peso del voto di un uomo può essere mille volte maggiore di quello di un altro uomo. O intende dire che il voto di un uomo ricco deve essere pesato in base alla proporzione tra poveri e ricchi – due a uno nel suo esempio? Seguendo quest'ulti-

mo sistema, il voto di un uomo ricco avrebbe due volte il peso del voto di un uomo povero, e ci sarebbero diciassette voti – $(6 \times 2) + 5$ – a favore del provvedimento e ventitré contrari – $(4 \times 2) + 15$: il provvedimento dunque cadrebbe. Nel descrivere il metodo di ponderazione, Aristotele dice semplicemente che «prevarrà quello dei due gruppi che, dalla somma delle ricchezze degli uni e degli altri, vanti un censo superiore». Una tale descrizione risulta valida per entrambi i sistemi precedenti, e perciò non è abbastanza specifica per decidere tra essi.

Nessuno dei due sistemi risolverà tutte le controversie tra i due corpi. Supponiamo, per esempio, che i ricchi votino all'unanimità per un dato provvedimento e che i poveri votino all'unanimità contro di esso. Con entrambi i sistemi di ponderazione dei voti ci sarebbe una situazione di stallo. Dal momento che Aristotele ha proposto il metodo della ponderazione dei voti proprio al fine di evitare questo, egli, non potendo ignorare una tale possibilità, suggerisce di tirare a sorte o di ricorrere a «un altro espediente simile». Quale potrebbe essere un espediente simile? Newman 1887-1902 (*ad loc.*) suppone che potrebbe essere la regola della moderna procedura parlamentare, in base alla quale in caso di parità vince la parte che vota «No».

Per il pensiero che «sono sempre i più deboli a cercare l'uguaglianza e la giustizia, mentre ai potenti questo non interessa» (1318 b 4-5), ved. Platone, *Gorg.* 483 c 5-6 e *Resp.* II 359 a 7-b 1.

¹⁰ In questo capitolo Aristotele divide la democrazia in quattro specie. Vi sono due divisioni simili nei capp. 4 e nel 6 del libro IV (1291 b 30-1292 a 38; 1292 b 22-1293 a 10), anche se in IV 4 la divisione è in cinque specie invece che in quattro. L'omissione della prima delle cinque specie – la democrazia che equipara i ricchi e i poveri – dalle due quadruplici divisioni è un problema su cui dovremo soffermarci. Nel presente capitolo, Aristotele distingue e classifica i quattro tipi di democrazia in base ai tipi di popolazione (*δημοί*) che in esse sono ammessi ai diritti di cittadinanza; e distingue e classifica i tipi di popolazione in ragione delle loro occupazioni.

Ci sono quattro tipi di popolazione principali – agricoltori, operai, commercianti e salariati (7, 1321 a 5-6) –, anche se Aristotele occasionalmente cita pochi altri, come i pastori (1319 a 19-21) e i marinai (IV 4, 1291 b 17-26). Mette sempre gli agricoltori per primi e i salariati per ultimi e, con una eccezione (IV 3, 1289 b 33), gli operai prima dei commercianti (IV 4, 1290 b 38-1291 a 6; b 17-28; IV 7, 1321 a 5-6). Gli agricoltori sono classificati per primi perché le loro vite, diversamente da quelle degli operai, dei commercianti e dei salariati, hanno un minimo di virtù (implicito in 1319 a 24-8). La loro virtù è, evidentemente, una virtù militare (*πολεμική ἀρετή*). Aristotele dice che i pastori diventano buoni soldati (1319 a 22-4) e presumibilmente pensa la

stessa cosa degli agricoltori. La loro virtù non può, in ogni caso, essere superiore alla virtù militare; altrimenti, la democrazia agricola sarebbe classificata al di sopra del regime costituzionale nella gerarchia aristotelica delle costituzioni: la virtù militare è, infatti, la più elevata virtù che egli si aspetta dalla media generale dei cittadini di un regime costituzionale (ved. la nota 9 al libro V). Nella visione di Aristotele, sia le vite degli operai sia quelle dei commercianti sono «opposte alla virtù» (VII 9, 1328 b 39-41; ved. anche III 4, 1277 a 35-b7; 5, 1278 a 20-1; VIII 2, 1337 b 8-15). Egli non dice perché metta gli operai prima dei commercianti; ma la base della sua classificazione è probabilmente l'idea che le arti e i mestieri (τέχναι) siano essenziali per una città, più del commercio, che neppure compare nell'elenco delle attività di cui ogni città ha bisogno (VII 8, 1328 b 2-16).

Aristotele dice che il primo tipo di democrazia estende i diritti di cittadinanza agli agricoltori e ai pastori (1318 b 11; 1319 a 38-9), ma non a operai, commercianti e salariati, e che il quarto tipo la estende a tutti (1319 b 2), anche agli illegittimi e agli uomini «che hanno un solo genitore che gode della cittadinanza» (1319 b 6-10). Rimane a noi il compito di dedurre la cittadinanza dei tipi intermedi. Aristotele si limita a dire che le democrazie successive alla prima «necessariamente saranno sempre più devianti e la massa esclusa sempre peggiore» (1319 a 40-b 1). Ciò sembra implicare che il secondo tipo di democrazia includa gli agricoltori e gli operai nel corpo cittadino, ma escluda i commercianti (e a maggior ragione i salariati), mentre il terzo tipo esclude solo i salariati. Ma Aristotele potrebbe raggruppare due parti della popolazione – operai e commercianti, per esempio –, così che a tutte e quattro le parti sia attribuita la cittadinanza nel terzo tipo di democrazia, mentre il quarto tipo va ancora oltre, riconoscendola agli uomini rifiutati negli altri tipi sulla base della loro nascita piuttosto che della loro occupazione. Aristotele non è molto interessato ai tipi intermedi, e non dice praticamente nulla di essi.

¹¹ Il primo e miglior tipo di democrazia secondo Aristotele è una democrazia agricola, che estende la cittadinanza ad agricoltori e pastori (i quali possiedono la loro terra) ma non agli altri tipi di popolazione. È simile alla costituzione che equipara i ricchi e i poveri, descritta nel cap. 3, in quanto anch'essa tenta di equilibrare due parti della popolazione libera, anche se le parti che cerca di equilibrare sono differenti. Nella democrazia agricola non sono costituite dai ricchi e dai poveri, ma dai notabili (οἱ γνώριμοι) e dal popolo (ὁ δῆμος). Benché parlare di notabili di solito evochi la ricchezza (IV 4, 1291 b 28), nella sezione che stiamo analizzando Aristotele identifica i notabili non con la ricchezza, ma con il valore (οἱ ἐπιεικεῖς, 1318 b 35; 1319 a 3); e gli uomini di valore sono uomini di virtù (ved. la nota 144 al libro V), che non

raramente sono poveri (II 11, 1273 b 3). Aristotele ritiene che le cariche debbano essere nelle mani degli uomini migliori piuttosto che dei più ricchi (1318 b 33-4); e, per ammettere la possibilità che i migliori non siano per forza ricchi, suggerisce che il requisito per accedere alle cariche sia non la proprietà, ma la capacità di governare (1318 b 31-2). La democrazia agricola differisce dalla costituzione del cap. 3 per il fatto che prova a bilanciare la qualità e la quantità (ved. IV 12, 1296 b 17-9) piuttosto che due quantità, quella della proprietà e quella degli uomini liberi. E proprio come quest'ultima costituzione non è facilmente distinguibile dal regime costituzionale (ved. la nota 8), così la prima non è facilmente distinguibile dalla cosiddetta aristocrazia (ved. V 8, 1308 b 38-1309 a 9 e la nota 125 al libro V; e per la cosiddetta aristocrazia ved. IV 7, 1293 b 14-9 e la nota 105 al libro V).

La somiglianza di queste due costituzioni fa capire perché quella che equipara i ricchi e i poveri sia inclusa, al primo posto, fra i cinque tipi di democrazia in IV 4, 1291 b 30-1292 a 38, e rende problematica (senza che vi sia una soluzione soddisfacente) la sua omissione dalle altre due suddivisioni. Secondo Newman 1887-1902 (IV, p. XXXVI), nelle due suddivisioni quadripartite, «le prime due delle cinque forse sono trattate di fatto come una». Ma questo non sembra corretto, perché la prima delle cinque è evidentemente la stessa costituzione discussa nel capitolo immediatamente precedente a questo (ved. la nota 12); e abbiamo appena visto che quella costituzione è distinta dalla prima delle quattro della suddivisione di cui stiamo trattando. Mulgan 1991 (p. 318) pensa che la prima delle cinque sia stata lasciata fuori dalle altre classificazioni perché non è una costituzione deviante, in cui una parte della comunità governa nel proprio esclusivo interesse per escludere completamente le altre, e quindi non è realmente una democrazia. Questo sembra sbagliato per la ragione opposta. La prima delle cinque e la democrazia agricola sono troppo simili tra loro per essere l'una deviante e l'altra no. O sono entrambe vere democrazie o non lo è nessuna delle due.

La democrazia agricola è basata sul possesso della terra, che avrà bisogno di essere regolato accuratamente (1319 a 4-19), e concede la cittadinanza solo a coloro che ne possiedono un livello minimo specifico (IV 6, 1292 b 25-6). Coloro che dispongono di una proprietà ritenuta idonea sono eleggibili ai ruoli di giurato nei tribunali e di membro dell'assemblea e delle commissioni incaricate di esaminare la condotta dei funzionari alla scadenza del loro mandato. Forse possono anche essere eletti alle cariche più basse, o forse queste cariche sono assegnate per sorteggio (ved. 1318 b 30-1). In ogni caso, le più alte cariche sono riservate agli uomini che si qualificano per un più consistente patrimonio (o per valore personale) e sono elettive, sebbene a ogni cittadino tocchi il ruolo di elettore. È importante osservare che è proprio la di-

stribuzione delle funzioni tra il popolo e i meritevoli ad essere raccomandata da Aristotele nel suo famoso argomento conclusivo a favore della democrazia (ved. III 11, 1281 b 21-38; 1282 a 24-41; e, per l'argomento, Keyt 1991b, pp. 270-6).

Anche se Aristotele non lo dice esplicitamente, è evidente che la ragione del suo classificare la democrazia agricola al primo posto fra le democrazie è che si avvicina alla costituzione che, a suo parere, è la migliore in senso assoluto (*ἀπλῶς*, IV 1, 1288 b 21-7): la costituzione della città dei suoi sogni (*κατ' εὐχὴν*, letteralmente, «quella che uno si augura nelle preghiere»), descritta nei libri VII e VIII. Questa città ideale è una vera aristocrazia (Keyt 1996, p. 141 nt. 41) in cui la cittadinanza è limitata agli uomini di saggezza pratica (VII 9, 1329 a 8-17) e di virtù (1329 a 22-4), che sono ricchi abbastanza da permettersi il tempo libero per le attività politiche (1329 a 1-2, 17-9), e in cui tutti coloro che devono lavorare per vivere – agricoltori, operai e commercianti – sono esclusi dalla comunità politica (1328 b 33-1329 a 2). La democrazia descritta nella presente sezione si avvicina a questo ideale quanto può farlo una democrazia: le cariche, almeno quelle più elevate, sono riservate agli uomini migliori (*οἱ βέλτιστοι*), e all'unica parte del popolo ammessa alla cittadinanza, quella con un minimo di virtù, è dato un potere minimo.

La prospettiva di Aristotele circa le suddivisioni della democrazia nel libro IV è un po' differente. Egli ammette che sta applicando un criterio nel classificare i vari tipi, ma il criterio a cui fa riferimento non è quello che egli sembra impiegare nel libro VI. Nel libro IV dice: «Per quanto riguarda le altre costituzioni – tenuto conto che, come dicevamo, ci sono più tipi di democrazia e di oligarchia –, una volta definita la costituzione per eccellenza non sarà difficile vedere quale delle altre meriti il primo posto, quale il secondo, e così via, secondo una scala che va dal meglio al peggio» (11, 1296 b 3-7 insieme a 1295 a 25-31). La costituzione migliore per la maggior parte delle città, che Aristotele chiama «la costituzione mediana» (1296 a 37-8), è quella che si fonda «sui cittadini medi» (1295 b 35) – coloro che non sono né ricchi né poveri. La costituzione mediana può rappresentare il suo criterio nel libro IV, ma non appare nella sezione che stiamo discutendo, dove l'attenzione è più sulla virtù che sulla ricchezza. Aristotele dà poco peso al fatto che, in questa democrazia, i contadini possiederanno una moderata parte di proprietà, e tenta di trovare un equilibrio, non tra ricchi e poveri, ma tra notabili e popolo.

L'asserzione di Aristotele che alcune istituzioni sono «abituamente in uso» nella democrazia agricola (1318 b 29) indica che il suo giudizio sulla costituzione è basato su esempi storici, anche se non ci dice quali siano. È possibile, e forse anche implicito, che alcune delle città a cui fa riferimento nella presente sezione – Mantinea (1318 b 25, 27),

Elide (1319 a 12) e Afita (1319 a 14) – fossero democrazie agricole, ma ciò non è mai affermato esplicitamente. Il suo esempio principale può essere stato la democrazia di Solone degli inizi del VI secolo ad Atene (ved. specialmente II 12, 1274 a 15-21). Un esempio moderno sarebbe la democrazia americana intorno al 1800. La limitazione del diritto di voto agli uomini possessori di terre, combinata con un'attitudine al rispetto sociale, dava luogo a qualcosa di molto simile alla democrazia agricola che descrive Aristotele. L'ideale, così come uno scrittore lo ha espresso, era quello di «una cittadinanza di proprietari terrieri e una classe dirigente patrizia benigna e virtuosa» (Wilentz, p. 35): esattamente la visione di Aristotele.

Su Mantinea ved. la nota 57 al libro V.

¹² In una democrazia agricola è essenziale che un uomo non perda la cittadinanza quando perde tutta la sua terra, o una parte così grande di essa che la rimanente non raggiunge più i requisiti di censo. Aristotele elenca tre leggi progettate per preservare la cittadinanza degli agricoltori, e una quarta che serva da correttivo quando sorgono problemi dovuti all'assenza di leggi dei primi tre tipi. La prima di esse regola la quantità massima di terra, in modo particolare della terra collocata nel luogo più favorevole, che un cittadino può possedere. La seconda vieta la vendita dei «primi lotti di terra», ovvero la prima terra originariamente distribuita ai fondatori di una nuova colonia. La terza, attribuita a Oxilo, vieta a una persona di impegnare interamente la sua terra come garanzia per un prestito. La quarta è la legge correttiva di Afita, dove una vasta popolazione fu concentrata in un piccolo territorio. Aristotele attribuisce a questa legge il fatto che gli Afitei siano rimasti sempre agricoltori. La legge, fissando un basso livello di proprietà per godere della cittadinanza, incoraggiava anche i più piccoli proprietari terrieri a tenersi stretta la propria terra per rimanere cittadini. La legge in sé è oscura. Non è chiaro quale funzione svolga la trafila della divisione. Una legge che vincoli i requisiti censitari alla quantità di terra posseduta dai più piccoli proprietari terrieri sembrerebbe essere proprio ciò che serve allo scopo.

L'Oxilo a cui si riferisce Aristotele è presumibilmente il mitico fondatore di Elide. Per Elide ved. la nota 89 al libro V.

Afita era una piccola città sulla costa nord-orientale di Pallene, la punta occidentale della Calcidica.

¹³ È evidente, in questa sezione, l'uso che Aristotele fa di un criterio aristocratico. Egli pensa che i pastori diano un contributo positivo alla democrazia per due ragioni aristocratiche. Essendo fisicamente robusti e abituati alla vita all'aperto, essi sono buoni soldati (ved. anche Platone, *Leg.* III 695 a); e, vivendo lontani dalla città, lasciano la poli-

tica in larga misura a quelli migliori di loro. Aristotele pensa che operai, commercianti e salariati diano un contributo negativo per le ragioni opposte. Il loro lavoro è ignobile e, vivendo in città, si intromettono sempre nelle faccende politiche, per le quali sono inadatti.

¹⁴ La trattazione della democrazia estrema è divisa in due parti. Aristotele discute della fondazione (1319 b 6) di una simile democrazia nella sezione che stiamo considerando, e della sua conservazione (1319 b 33-5) nel cap. 5. Il suo orientamento è ovunque costruttivo anziché critico. Anche se collega la democrazia estrema alla tirannide (1319 b 27-30; 6, 1320 b 30-2), egli non fa qui, come invece spesso altrove, di questa connessione il suo tema predominante (IV 4, 1292 a 4-37; 14, 1298 a 31-3; V 10, 1310 b 3-4; 1312 b 5-6, 34-8; 11, 1313 b 32-9).

La democrazia estrema è quella dove è richiesto il censo più basso per il diritto di cittadinanza. Nel descrivere il corpo civico di ciascuno degli altri tipi di democrazia, Aristotele lascia intendere che terrà conto solo della prole legittima di nativi, ο ἄσποί (III 5, 1278 a 34), e indica che la democrazia estrema mette in discussione tale assunto offrendo la cittadinanza anche agli illegittimi e a coloro che sono in parte di estrazione servile o straniera (1319 b 7-10; IV 4, 1291 b 26-7). Egli non chiarisce se questo sia un carattere inerente a una democrazia estrema, o solo qualcosa che probabilmente le capiterà. La sua idea può essere che si pervenga alla democrazia estrema nel momento in cui gli operai e i salariati «che godono per discendenza dello stato incontestabile di cittadini» (ἀνυπεύθυνοι κατὰ γένος, IV 6, 1292 b 35-6) diventano cittadini (IV 12, 1296 b 28-30).

Aristotele offre due suggerimenti istituzionali. Il primo è che i requisiti di censo per il diritto di cittadinanza debbano essere ridotti solo fino al punto in cui il popolo supera di numero i notabili e la classe media (οἱ μέσοι). Vi sono due idee dietro questa indicazione: la prima è il grande principio aristotelico che sta alla base della stabilità costituzionale, secondo il quale il gruppo che vuole che una costituzione permanga deve essere più forte del gruppo che non lo vuole (ved. V 9, 1309 b 14-8 e la nota 132 al libro V); la seconda è un principio di moderazione – il gruppo a favore di una costituzione non deve essere tanto forte da sopraffare i gruppi contrari. Un legislatore democratico che seguisse questi due principî istituirebbe una democrazia estrema che sarebbe solo di poco inferiore alla costituzione mediana, nella quale l'equilibrio del potere è regolato dalla classe media (IV 11, 1295 b 34-9). Poiché questo è ciò in cui si trasforma una democrazia, se il numero degli appartenenti al popolo dovesse scendere al di sotto di quello dei notabili e dei cittadini che costituiscono la classe media. Aristotele, quindi, sembra qui esaminare la democrazia estrema e la democrazia agricola da prospettive differenti – da quella del-

la costituzione mediana, in un caso, e da quella della vera aristocrazia nell'altro. Ciò è segnalato dal fatto che i meritevoli (οἱ ἐπιεικεῖς) qui non sono menzionati, esattamente come la classe media (οἱ μέσοι) non è stata menzionata prima. Senza dubbio Aristotele pensa che la vera aristocrazia sia un criterio troppo elevato da applicare a una democrazia a base ampia.

Il secondo suggerimento di Aristotele per rafforzare la democrazia estrema è sostituire le vecchie divisioni della città con nuove divisioni ed eliminare i riti religiosi privati in favore di pochi riti pubblici. L'obiettivo, dice, è di rompere i vecchi legami di tribù e di fratria e portare i cittadini a mescolarsi. Presumibilmente, l'idea è di rimuovere una potenziale fonte di fazioni e di incoraggiare la coesione sociale. Nell'offrire questo consiglio, Aristotele segue non solo le orme di Clistene, ma anche quelle di Platone, che si opponeva ai santuari privati (*Leg.* X 909 d 7-910 e 4) e all'isolamento sociale (*Leg.* V 738 d 1-e 8).

¹⁵ Un altro riferimento al libro V, capp. 2-5.

¹⁶ Cirene, una colonia greca sulla costa libica dell'Africa, fu fondata intorno al 630 a.C. da coloni provenienti dall'isola di Tera (la moderna Santorini) sotto il comando di Batto. Erodoto riferisce la storia di Batto e dei suoi eredi (IV 150-205) e può essere la fonte dei riferimenti aristotelici all'insurrezione e alla riorganizzazione tribale a Cirene. Egli infatti riferisce che Batto e i suoi eredi governarono come re, finché gli abitanti di Cirene chiamarono un legislatore di nome Demonatte, il quale ne ridusse i privilegi, rese la città più democratica, e organizzò i coloni in tre tribù – la prima costituita dai Terei e dai loro vicini, la seconda da Peloponnesiaci e Cretesi, e la terza da tutti gli isolani (IV 161, 3). Prosegue riferendo che nella generazione successiva uno dei Battiadi provocò una rivolta perché era insoddisfatto delle cariche e dei privilegi accordati alla sua famiglia dall'ordinamento di Demonatte (IV 162, 2).

¹⁷ Clistene era uno statista ateniese della fine del VI secolo a.C.; membro della nobile famiglia degli Alcmeonidi, ebbe lo stesso nome del nonno, il famoso tiranno di Sicione (ved. la nota 206 al libro V). Gli Alcmeonidi, banditi dal tiranno Ippia, architettarono con Sparta di esiliare lo stesso Ippia nel 510 a.C. (Tucidide, VI 59, 4; e ved. la nota 154 al libro V). Nella lotta politica che seguì la restaurazione della democrazia, Clistene divenne il difensore del popolo, promuovendo un programma di riforme. C'erano quattro parti nel suo programma. La prima era di sostituire le quattro tribù originarie, basate su legami di parentela, con dieci nuove basate sul domicilio, dove l'appartenenza a ciascuna delle nuove tribù era attribuita sulla base di tre localizzazio-

ni – la città e il territorio circostante, la costa dell'Attica, le zone interne. L'importanza di questa riforma sta nel fatto che la cittadinanza dipendeva ora dall'appartenenza a una tribù. La prima riforma spianò la strada alla seconda, diminuì l'influenza delle antiche famiglie, accrescendo la coesione sociale attraverso una radicale fusione della popolazione. La seconda riforma consistette nell'aumentare il corpo civico arruolando nelle nuove tribù «un gran numero di stranieri e di meteci schiavi» (III 2, 1275 b 35-7). La terza riforma, naturale conseguenza delle prime due, consistette nell'allargare il Consiglio da quattrocento a cinquecento membri: cinquanta da ciascuna delle dieci tribù. La quarta fu l'istituzione dell'ostracismo, il cui obiettivo era di prevenire la restaurazione della tirannide (Erodoto, V 66; 69-73; Aristotele, *Ath. Pol.* 19-22).

La menzione di Clistene in connessione con la democrazia estrema porta a chiedersi se Aristotele considerasse la costituzione di Clistene come una democrazia di questo tipo. Clistene viene citato solo un'altra volta nella *Politica*. Nell'altro passo Aristotele riferisce che egli fece cittadini uomini che non erano di pura origine ateniese (III 2, 1275 b 35-7), il che è proprio il carattere tipico della democrazia estrema nella sezione che stiamo discutendo. Quindi, se Aristotele non considera la costituzione di Clistene una democrazia estrema, siamo obbligati a ritenere che tale carattere non sia più che una semplice condizione necessaria per una siffatta democrazia.

Qualunque cosa pensi della costituzione di Clistene, Aristotele per almeno due volte mostra di considerare la democrazia ateniese dei suoi giorni come una democrazia estrema. Un indizio è il riferimento presente nel capitolo successivo, il cui argomento è ancora la democrazia estrema, alla pratica dei «demagoghi dei nostri giorni» (I 320 a 4, 30). Se questi non sono i demagoghi ateniesi contemporanei ad Aristotele, chi sono? Un altro segnale compare nel libro II, in un passo relativo alla storia costituzionale di Atene, in cui Aristotele dice che, quando i tribunali divennero forti, «si cercarono i favori del popolo, come fosse un tiranno, trasformando la costituzione nella odierna democrazia» (II 2, 1274 a 5-7). Dal momento che con «odierna democrazia» egli si deve riferire alla democrazia dei suoi tempi e poiché altrove dice che è solo una democrazia estrema quella in cui il popolo (δῆμος) è blandito come si blandisce un monarca (IV 4, 1292 a 11-23), Aristotele probabilmente vuole che il suo lettore ne deduca che la democrazia ateniese sotto la quale stava vivendo era una democrazia estrema.

¹⁸ Sugli espedienti caratteristici della tirannide e sulla ragione per cui la licenza accordata agli schiavi sia, entro certi limiti, vantaggiosa per la democrazia estrema, ved. V 11, 1313 b 32-1314 a 1.

¹⁹ Dopo aver parlato della fondazione della democrazia estrema, Aristotele passa alla sua conservazione. Il capitolo si comprende meglio considerandolo come una sottosezione del precedente – quasi fosse la seconda parte della discussione di Aristotele sulla democrazia estrema – piuttosto che come un capitolo autonomo. Aristotele fa due raccomandazioni generali per preservare la democrazia estrema: proteggere la proprietà dei ricchi dalle depredazioni del popolo (δῆμος), e ridurre stabilmente l'indigenza dei più poveri del popolo. La base politica di queste raccomandazioni è facile da cogliere. Aristotele pensa che in una democrazia lo scontro tra fazioni si verifichi solo tra i notabili e il popolo, non tra una parte del popolo e un'altra (V 1, 1302 a 11-3). È convinto che i notabili siano motivati a suscitare rivolte quando la loro proprietà viene minacciata; e considera verosimile che la loro proprietà sia minacciata quando il popolo è in uno stato di bisogno: «la povertà genera il disordine e la criminalità» (II 6, 1265 b 12). Quindi, le sue due raccomandazioni hanno l'intento di rimuovere sia la causa prossima sia quella remota dello scontro tra fazioni.

Benché la sua attenzione in tutto il capitolo si concentri sulla stabilità costituzionale piuttosto che sulla giustizia, i provvedimenti che Aristotele raccomanda non sono semplicemente stratagemmi politici – hanno anche una dimensione etica. Se egli ritiene ingiusto che i poveri usino la loro superiorità numerica per confiscare la proprietà dei ricchi (III 10, 1281 a 14-7; VI 3, 1318 a 24-6), deve di conseguenza pensare che sia giusto, quanto vantaggioso, tenere a freno tali confische. L'altra sua raccomandazione ha una base etica di tipo diverso. Vorrebbe ridurre in modo stabile l'indigenza dei poveri, non attraverso un sussidio governativo permanente, ma dando ad essi una nuova occasione di vita nell'agricoltura o nel commercio. Pensa che limitarsi a distribuire denaro al popolo sia come traviarlo, dal momento che ciò accresce semplicemente i suoi appetiti (1320 a 30-2; II 7, 1267 a 41-b 5). Invece, offrire a un uomo un nuovo inizio nell'agricoltura o nel commercio lo aiuta a diventare migliore: per Aristotele, infatti, il carattere di un uomo è influenzato dalla sua occupazione (I 11, 1258 b 35-9; III 5, 1278 a 20-1; VII 9, 1328 b 39-41; VIII 2, 1337 b 8-15) e il lavoro salariato è solo un gradino al di sopra della schiavitù (III 5, 1278 a 11-3; VIII 2, 1337 b 21). Egli pensa, inoltre, che una città abbia un fine etico: il benessere dei suoi cittadini (III 9, 1280 b 5-8; 1280 b 40-1281 a 4). Quindi, dare a un uomo una nuova occasione nell'agricoltura o nel commercio è, a suo giudizio, un modo per raggiungere il vero fine di una città.

²⁰ Aristotele parla di promulgare sia leggi scritte sia leggi non scritte. Nel libro III distingue le «leggi scritte» dalle «leggi consuetudinarie» (16, 1287 b 5-6), e presumibilmente sottintende la medesima distinzione anche qui (ved. anche Platone, *Resp.* VIII 563 d 8; *Polit.* 295 a

4-7; 298 d 5-e 2; 299 a 3-4; *Leg.* VII 793 a 9-d 5). Esempi di simili leggi non scritte erano le proibizioni dell'incesto e di andare in giro per la pubblica piazza senza abiti o in vesti femminili (Platone, *Leg.* VIII 838 a 9-b 5; Diogene Laerzio, III 86). Aristotele non precisa quale delle sue raccomandazioni dovrebbe essere tradotta in una legge scritta e quale no. Può darsi che considerasse l'idea che i notabili acquisissero il costume di dare ai poveri un avviamento all'agricoltura o al commercio come l'attuazione di una legge non scritta.

²¹ Ved. V 9, 1309 b 20-1; 1310 a 19-20 e la nota 133 al libro V.

²² Aristotele propone due provvedimenti per difendere i ricchi dalle ingiuste confische delle loro proprietà. Il primo tramuterebbe la proprietà confiscata in proprietà sacra piuttosto che pubblica. Questo provvedimento va molto oltre la pratica in uso ad Atene, in cui solo un decimo della proprietà confiscata veniva assegnato ad Atene (Senofonte, *Hist. Gr.* I 7, 10) e usato per finanziare sacrifici, il restauro e la manutenzione dei templi, e i pasti comuni dei sacerdoti. Aristotele pensa che, se la proprietà confiscata finisce nel pubblico tesoro, i giurati avranno un interesse pecuniario personale nell'esito di ogni processo in cui la confisca della proprietà dell'imputato sia una possibile pena. Per comprendere le ragioni di questa affermazione, bisogna conoscere qualche dato sulla paga che riceveva un cittadino ateniese per la sua partecipazione a una giuria e all'assemblea. Nel IV secolo a.C. un giurato ateniese era pagato tre oboli per ciascun giorno di servizio in una giuria (Aristotele, *Ath. Pol.* 62, 2) – un obolo in più rispetto al sussidio accordato ai menomati (*Ath. Pol.* 49, 4). Ma, anche se i processi erano brevi e non superavano mai un giorno (*Ath. Pol.* 67, 1; Platone, *Apol.* 37 a 7-b 1), i giudici erano membri dei collegi giudicanti non per un giorno, ma per un anno intero (*Ath. Pol.* 24, 3; 27, 4; 63, 3). Non sappiamo quante volte le giurie si riunissero nel corso di un anno; la miglior stima è tra le 150 e le 200 volte (M.H. Hansen, *How Often Did the Athenian "Dicasteria" Meet?*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» XX 1979, pp. 243-6). In Aristofane, *Vesp.* 661-3, Bdelicleone afferma che ogni anno Atene paga a 6.000 giurati un totale di centocinquanta talenti. Essendo un talento uguale a 36.000 oboli, la sua affermazione implica che le giurie si riunissero per un minimo di trecento giorni all'anno. Anche se questo numero è esagerato, indica comunque che il servizio nelle giurie impegnava ben più di pochi giorni o settimane della vita di un cittadino. Inoltre, durante il suo anno di servizio nelle giurie, un giurato aveva l'opportunità di partecipare all'assemblea quaranta volte (*Ath. Pol.* 43, 3), dal momento che i tribunali non si riunivano sempre gli stessi giorni in cui si riuniva l'assemblea (Demostene, 24, 80). Al tempo di Aristotele, la paga per partecipare

a una seduta dell'assemblea era di sei o nove oboli, a seconda che si trattasse di una seduta ordinaria o principale (*Ath. Pol.* 62, 2) – all'incirca la paga di un lavoratore non specializzato (Rhodes 1981, p. 691). Quindi, un giurato che non avesse mai perso un giorno di servizio nel tribunale, e che avesse partecipato a tutte e quaranta le sedute dell'assemblea, avrebbe ricevuto, almeno nella metà o forse nei due terzi dei giorni dell'anno, uno stipendio sufficiente per vivere (ved. Aristofane, *Vesp.* 291-311) e, di conseguenza, quanto basta per essere ansiosi al riguardo. Un tale giurato – sottintende la raccomandazione di Aristotele – potrebbe preoccuparsi del fatto che le casse dello stato, se non rimpinguate dalle confische, si esauriscano ancor prima che si concluda il suo mandato annuale di giudice. Per maggiori informazioni sui tribunali ateniesi, ved. MacDowell 1978, pp. 33-40, 247-54.

La seconda raccomandazione di Aristotele consiste nell'imporre una pesante multa per le pubbliche azioni legali senza fondamento. Le azioni legali pubbliche (δημόσια δίκαια) riguardavano questioni considerate di interesse per l'intera comunità, come il tradimento, la diserzione, l'appropriazione indebita di fondi pubblici, e potevano essere intentate da chiunque (cioè da qualunque maschio adulto libero) lo volesse (MacDowell 1978, p. 57). L'accusa contro Socrate era un'accusa pubblica (Platone, *Euthyphr.* 2 a). Le cause private (ἴδια δίκαια: *Ath. Pol.* 59, 5; Platone, *Leg.* VI 768 b 1) riguardavano questioni considerate di esclusivo interesse degli individui coinvolti, come furti, stupri, percosse, omicidi, e potevano essere intentate solo dalla parte che si riteneva offesa o dalla sua famiglia (MacDowell 1978, p. 58). Nel diritto ateniese c'era una misura simile a quella che propone Aristotele. Colui che aveva presentato un'azione legale pubblica non coronata da una condanna era soggetto a una multa di mille dracme se non riusciva a ottenere un quinto dei voti dei giurati (Platone, *Apol.* 36 b 1-2). L'ammontare della multa può essere stimato se si calcola che, valendo una dracma sei oboli, la multa avrebbe fornito la paga di un giorno per duemila giudici. Una ragione che poteva giustificare il rischio di una simile multa è che, in certi casi, a un accusatore vincente era assegnata una porzione della proprietà confiscata (MacDowell 1978, p. 62). Non è chiaro se Aristotele volesse esprimere approvazione per il provvedimento ateniese o andare oltre esso.

²³ In questo paragrafo, Aristotele offre qualche suggerimento per alleviare la pressione finanziaria dell'assemblea e dei tribunali sui ricchi e per alleviare la miseria dei più poveri tra i poveri. Le sue raccomandazioni dipendono dal fatto che una democrazia disponga o no di ciò che il filosofo chiama πρόσδοι, «entrate». Quando è usato per designare le entrate pubbliche, il termine πρόσδοι di solito indica le entrate in generale, incluse quelle provenienti dalle tasse di proprietà

e dalle confische, piuttosto che un qualche particolare tipo o fonte di entrata (8, 1321 b 31; 1322 b 32; *Oec.* II 1, 1345 b 28-1346 a 8; *Ath. Pol.* 16, 4). Nel nostro passo (come anche in IV 6, 1292 b 33; 38), tuttavia, il termine ha senso più ristretto, poiché Aristotele distingue tacitamente i πρόσοδοι dalle tasse di proprietà (εἰσφοραί) e dalle confische. Egli usa πρόσοδοι per indicare entrate che sono (1) in eccesso e (2) non provenienti dai notabili. Nella traduzione questo senso ampio è segnalato dalla qualificazione «speciale». Esempi del tipo di entrate che Aristotele ha in mente potrebbero essere quelle che Atene ricavava dalle sue miniere d'argento nel Laurio (Erodoto, VII 144, 1; Aristotele, *Ath. Pol.* 22, 7; Plutarco, *Them.* 4, 1) e dai dazi sulle merci che arrivavano al suo porto del Pireo.

Aristotele raccomanda che una democrazia senza entrate speciali riduca le spese dell'assemblea e dei tribunali, diminuendo il numero delle loro sedute e dando la paga di giurati solo ai più bisognosi. Pensa che un simile sistema giudiziario sarebbe più conveniente ed equo rispetto a quello dell'Atene a lui contemporanea. Sarebbe presumibilmente più giusto perché un imputato ricco avrebbe più probabilità di trovare un suo pari nella giuria, se fare il giurato richiedesse un sacrificio di tempo minore da parte del cittadino. Aristotele non sembra notare che, da un altro punto di vista, il sistema rischia di essere meno giusto. Egli raccomanda che i grandi tribunali si riuniscano solo pochi giorni (le giurie ateniesi avevano dimensioni che andavano dai 201 ai 1.001 o più giurati, in base al tipo di processo: *Ath. Pol.* 53, 3; 68, 1). Tuttavia, più giurati venivano assegnati a ciascuna giuria meno giurie potevano essere formate in un dato giorno. Come potevano, pertanto, essere trattati tutti i processi di una democrazia popolosa, se i tribunali funzionavano solo per pochi giorni? O sarebbero stati affrontati meno casi o il tempo concesso a ciascun caso si sarebbe molto ridotto (in un processo ateniese, all'accusatore e all'accusato era assegnato un tempo limitato per pronunciare un discorso, e una giuria poteva trattare non più di quattro casi in un singolo giorno: *Ath. Pol.* 67 e Rhodes 1981, *ad loc.*).

Quando erano disponibili entrate speciali, queste, per Aristotele, non si sarebbero dovute distribuire ai bisognosi nel modo in cui ai suoi tempi facevano i demagoghi. Ma come essi le distribuivano? Sembra implicito che le elargissero soprattutto come paga ai giurati e ai membri dell'assemblea (ved. anche II 12, 1274 a 8-11; Plutarco, *Per.* 9, 1). Aristotele raccomanda, invece, che le entrate speciali siano distribuite ai bisognosi in un'unica soluzione sufficiente ad avviare un'attività commerciale o agricola. Da questa raccomandazione possiamo dedurre che egli faccia riferimento ai poveri come a coloro che non sono né agricoltori né commercianti (né, presumibilmente, operai). Quindi, devono essere al livello più basso dei settori di popolazione (δῆμοι) men-

zionati nell'ultimo capitolo: i lavoratori salariati, ο θῆτες. Non suggerisce di aiutarli a diventare operai, perché un sussidio o un prestito in denaro non può aiutare un uomo ad acquisire una competenza – per ottenere questo, ha bisogno di lavorare come apprendista – e perché le arti e i mestieri per lo più si trasmettevano di padre in figlio (Platone, *Resp.* IV 421 e 1; V 466 e 4-467 a 5; X 599 c 4-5). L'idea di Aristotele, in realtà, è di eliminare, per quanto possibile, la classe dei lavoratori salariati (il loro posto nell'economia sarebbe stato presumibilmente occupato dagli schiavi). Ma questo significherebbe trasformare una democrazia estrema in uno dei tipi più elevati, nessuno delle quali fornisce una paga all'assemblea e ai tribunali (IV 6, 1292 b 41-1293 a 6). Mentre i bisognosi sono fatti progredire, «nel frattempo» Aristotele pensa che i ricchi debbano pagare i costi delle «riunioni necessarie», ma essere in compenso esonerati dalle liturgie onerose (1320 b 2-4). Newman 1887-1902 (nelle note a 1320 a 29 e 1320 b 2) conclude da ciò che Aristotele intenda destinare le entrate speciali ad assemblea e tribunali, una volta che il livello dei bisognosi sia stato elevato. Ma questo non sembra corretto. Aristotele non vuole che le entrate speciali siano mai usate così. Quando, infatti, tutti i bisognosi saranno divenuti agricoltori o commercianti, nessuno avrà più bisogno di essere pagato per partecipare all'assemblea o per fare il giurato; mentre, finché essi non saranno divenuti agricoltori o commercianti, le entrate speciali devono essere usate per far progredire coloro che sono ancora lavoratori salariati.

Le «riunioni necessarie» alle quali Aristotele fa riferimento sono molto probabilmente le assemblee e i tribunali ridotti, che egli raccomandava nel caso in cui non vi fossero entrate speciali.

Sull'insaziabilità dell'appetito, e la conseguente follia di distribuire le entrate speciali ai molti che vivono per la soddisfazione di questo appetito (1320 a 30-2), ved. II 7, 1267 a 41-b 5.

²⁴ Aristotele dice che a Cartagine la politica di sostegno ai bisognosi si guadagnava la simpatia del popolo (1320 b 5) e a Taranto rendeva le masse ben disposte (1320 b 11). L'amicizia (φιλία) è un concetto centrale nella filosofia politica di Aristotele, nel senso che lega due dei suoi primari interessi: la giustizia e la stabilità. Come l'inimicizia (ἐχθρα) è associata alla rivolta (στάσις), così l'amicizia è associata alla concordia (ὁμόνοια) e all'assenza di rivolte (II 4, 1262 b 7-9; IV 11, 1295 b 13-25; *Eth. Nic.* VIII 1, 1155 a 22-6). Aristotele pensa anche che la quantità di giustizia e la quantità di amicizia sotto una data costituzione siano direttamente proporzionali l'una all'altra (*Eth. Nic.* VIII 11). Da queste idee segue che il miglior modo per conservare una costituzione sia promuovere l'amicizia, tanto nei confronti della costituzione quanto tra i vari gruppi formati da essa, rendendo più giusta possibi-

le la costituzione. Con le costituzioni devianti, la stabilità e la riforma marciano di pari passo.

La politica di dividere i bisognosi in tanti gruppi quanti sono i notabili e distribuire i gruppi tra i notabili avrebbe l'effetto, nel bene e nel male, di creare una relazione clientelare tra un notevole e coloro di cui egli è responsabile.

La politica dei Tarantini di permettere che i loro possesi siano usati comunitariamente dai bisognosi assomiglia alla politica associata a Sparta, e approvata con vigore da Aristotele, secondo il motto «proprietà privata, uso comune» (II 5, 1263 a 21-40). Egli racconta che a Sparta si usano i cavalli, i cani e gli schiavi degli altri, come se fossero i propri. Taranto era una colonia di Sparta (ved. la nota 28 al libro V) e probabilmente ha mutuato questa politica dalla sua madrepatria.

Selezionare alcuni detentori di una data carica attraverso il sorteggio e altri detentori della medesima carica attraverso l'elezione è un modo interessante di mischiare i rappresentanti della popolazione libera con quelli ritenuti più abili in un organismo come il Consiglio.

²⁵ I capp. 6 e 7 discutono la fondazione e la conservazione delle oligarchie. Questo capitolo, che è il corrispettivo del cap. 4, contiene l'abbozzo di una divisione dell'oligarchia in specie. Aristotele scrive come se avesse davanti a sé due liste, una composta dalle quattro specie di democrazia, dalla migliore alla peggiore, e una, di uguale lunghezza, delle specie di oligarchia, secondo un ordine simile. Una specie di democrazia e una specie di oligarchia sono opposte se occupano lo stesso punto delle rispettive liste. Quindi, la forma dinastica di oligarchia è opposta alla democrazia estrema (1320 b 30-2). Le specie di entrambe le costituzioni diventano peggiori se i loro rispettivi criteri di valore – ricchezza e libertà – sono intensificati. Di conseguenza, le specie di oligarchia sono immagini capovolte delle opposte specie di democrazia; infatti il corpo dei cittadini si espande se il criterio democratico si intensifica, mentre si restringe se il criterio oligarchico si rafforza (ved. la nota 133 al libro V). Quando le varie specie di oligarchia e democrazia non sono ordinate come sopra, ma in base al rapporto, in ciascuna di esse, tra cittadini a pieno titolo e uomini liberi, formano una sequenza continua che va dall'oligarchia dinastica, attraverso le più moderate specie di oligarchia e democrazia, alla democrazia estrema; e il punto mediano dello spettro non è né una democrazia né un'oligarchia, ma un misto ideale delle due che Aristotele a volte chiama «regime costituzionale» (πολιτεία: IV 8, 1293 b 33-4; 1294 a 22-3; Mulgan 1991, p. 313).

²⁶ Dal momento che in questa sequenza il miglior tipo di democrazia e il miglior tipo di oligarchia sono vicini, essi sono virtualmente indi-

stinguibili; e Aristotele li descrive praticamente con le stesse parole. Nel miglior tipo di oligarchia, i requisiti di censo per la partecipazione alla vita politica sono fissati a un livello sufficientemente basso da ammettere la parte migliore del δῆμος – gli agricoltori – alla piena cittadinanza: chiunque li soddisfi si qualifica per la piena cittadinanza; ma solo coloro che raggiungono un censo più elevato sono eleggibili alle più alte cariche. Questa è precisamente la descrizione che Aristotele fa del miglior tipo di democrazia (IV 4, 1291 b 39-41; 6, 1292 b 25-31; VI 4, 1318 b 27-31); e alcuni studiosi, come Schütrumpf (1991-2005, III, p. 117), affermano che le due costituzioni sono identiche. Si tratta probabilmente di un errore, perché specie identiche non appartengono a generi diversi. Aristotele ci dà due indizi della differenza tra le due costituzioni. Nel presente capitolo afferma che, nel miglior tipo di oligarchia, quelli che prendono parte alla costituzione devono essere più forti (*non* in maggior numero) di quelli che non vi prendono parte (1320 b 25-8); e nel libro IV dice che il miglior tipo di oligarchia «è quello che fa dipendere l'accesso alle cariche da un censo tale da escludere i poveri, *ancorché siano la maggioranza*: è pur vero, però, che chiunque acquisisca tale censo può partecipare al governo» (5, 1292 a 39-41). Quest'ultima affermazione suona come un tentativo di distinguere il miglior tipo di oligarchia da ogni tipo di democrazia. Aristotele evidentemente ignora la possibilità, che pure a volte considera, che i ricchi possano superare in numero i poveri (III 8, 1279 b 20-3; IV 4, 1290 a 33-7), e basa le sue distinzioni tra democrazia e oligarchia su ciò che generalmente accade: che i ricchi siano pochi e che i poveri siano molti (III 8, 1279 b 37-8). Nel nostro capitolo sembra tacitamente presupporre che l'oligarchia, il governo dei ricchi, sarà sempre il governo di una minoranza, e che la democrazia, il governo dei liberi, sarà sempre il governo di una maggioranza (IV 4, 1290 a 40-b 3). In tal senso, può usare le medesime parole per descrivere il miglior tipo di oligarchia e il miglior tipo di democrazia senza timore di confondere le due, poiché mantiene come presupposto il fatto che i requisiti di censo in un'oligarchia saranno sempre fissati a un livello abbastanza elevato da escludere la maggioranza degli uomini liberi, mentre in una democrazia saranno sempre abbastanza bassi da includere la maggior parte di essi.

²⁷ La similitudine dei corpi malaticci e delle navi logorate dall'uso e governate da marinai incapaci, familiare da Platone (*Resp.* VI 487 e 7-489 c 7; VIII 556 e 3-9; *Polit.* 302 a 3-b 3; *Leg.* XII 945 c 3-d 1), implica che il più piccolo errore (ἀμαρτία) sia sufficiente a distruggere una cattiva costituzione. Ci sono due tipi di errore per Aristotele: quelli riguardanti gli universali e quelli riguardanti i particolari (*Eth. Nic.* VI 8, 1142 a 21-2). I legislatori fanno il primo tipo di errore; i detentori di cariche il secondo. Perché i legislatori stabiliscono leggi e costi-

tuzioni, che sono universali, mentre i giurati, i membri dell'assemblea e i pubblici ufficiali hanno a che fare con casi particolari (II 8, 1269 a 16-7 insieme con III 11, 1282 b 1-6; 15, 1286 a 7-28 e *Eth. Nic.* V 10, 1137 b 13). Come Aristotele ha mostrato nel libro V, entrambi gli errori possono portare alla rovina una costituzione.

²⁸ L'idea che un gran numero di abitanti (πολυανθρωπία) preservi la democrazia è in qualche modo in disaccordo con il concetto che Aristotele ha appena espresso: che le costituzioni peggiori hanno bisogno della maggiore salvaguardia. Le peggiori democrazie, infatti, sono le democrazie estreme; e queste, egli afferma, sono popolose (5, 1320 a 17). Il regime democratico a cui pensa quando dice che la sopravvivenza delle democrazie è garantita dal gran numero degli abitanti è certamente quello di Atene, che, quando Aristotele stilava queste note, esisteva da quasi duecento anni. Dalla cacciata dei Pisistratidi nel 510 a.C., era stato rovesciato solo due volte, e solo per breve tempo, allorché era stato sostituito da un'oligarchia moderata nel 411 e da un'oligarchia estrema nel 404/3. Aristotele sembra aver considerato la democrazia ateniese durante tutto questo periodo (o durante la maggior parte di esso) come una democrazia del peggior tipo (ved. la nota 17).

La controparte oligarchica del gran numero di cittadini è il buon ordinamento (εὐταξία). Ma che cos'è un buon ordinamento? Aristotele dice (VII 4, 1326 a 29-31) che, come la legge (νόμος) è un tipo di ordinamento (τάξις), la buona legge (εὐνομία) è un tipo di buon ordinamento (εὐταξία). L'associazione di νόμος ed εὐνομία gioca sulla radice comune dei due termini, e appare quasi come un gioco di parole. Altrove Aristotele indica che le buone leggi a cui non si obbedisce non costituiscono εὐνομία, e distingue due significati della parola: obbedienza alle leggi stabilite (buone o cattive che siano) e obbedienza alle buone leggi (IV 8, 1294 a 3-7). Il significato principale di εὐνομία è, pertanto, obbedienza, o buona condotta, piuttosto che buona legge. Il senso della parola è forse meglio afferrato dall'espressione «legge e ordine», che indica sia l'esistenza sia l'osservanza della legge. L'εὐταξία, o buon ordinamento, che preserva l'oligarchia, deve essere εὐνομία in un senso ampio: cioè come la legge e l'ordine che sono compatibili con le cattive leggi, dal momento che l'oligarchia è una costituzione deviante, e le costituzioni devianti hanno cattive leggi (III 11, 1282 b 8-13).

Nella prospettiva di Aristotele, il buon ordinamento e il gran numero dei cittadini sono incompatibili. Introdurre un ordinamento in una grande moltitudine, dice, è «impresa di una potenza divina» (VII 4, 1326 a 25-33). Come la democrazia e l'oligarchia sono opposte, così lo sono anche gli elementi che le preservano.

²⁹ Nella prima parte di questo capitolo, Aristotele discute delle impli-

cazioni costituzionali dei quattro tipi di forza militare. Nelle altre parti suggerisce tre modi in cui un'oligarchia può rafforzare il suo potere.

³⁰ La suddivisione della popolazione in quattro parti fa ricordare ad Aristotele che esistono anche quattro tipi di forze militari, ma egli non afferma che vi sia qualche correlazione tra gli elementi delle due serie quadripartite. I vari tipi di forza militare sono correlati piuttosto con le varie costituzioni, così come le varie parti di popolazione caratterizzate da diverse occupazioni erano state prima correlate con le varie specie di democrazia. Lo scopo di mettere insieme le due serie quadripartite può essere quello di evidenziare la somiglianza di queste due correlazioni.

Le due specie di oligarchia distinte in questa sezione – una oligarchia ristretta di cavalieri e una oligarchia più ampia di opliti – sono un po' un'anomalia. Non corrispondono in alcun modo evidente a nessuna delle specie contemplate nelle due precedenti divisioni dell'oligarchia (IV 5, 1292 a 39-b 10; 6, 1293 a 12-34). Inoltre, la costituzione basata sugli opliti non sembra essere affatto un'oligarchia. È chiamata *πολιτεία* («regime costituzionale») nel libro III (7, 1279 a 37-b 4), e nel capitolo precedente la *πολιτεία* è implicitamente intesa come la costituzione dalla quale deviano tutte le specie di oligarchia (1320 b 21-2).

Aristotele sostiene che è naturale stabilire un'oligarchia forte (cioè ristretta) in un paese adatto ai cavalieri (ved. anche IV 3, 1289 b 35-40; 13, 1297 b 16-22). La sua argomentazione ha due premesse esplicite. La prima è che la sicurezza di un paese idoneo ai cavalieri (cioè un paese con vaste aree pianeggianti) consiste nella cavalleria. La Tesaglia – il paese della Grecia continentale con le pianure più ampie – era famosa per la sua cavalleria (Platone, *Hipp. ma.* 284 a 4-6; *Men.* 70 a 5-6; *Leg.* I 625 c 10-d 2). La seconda premessa esplicita è che solo i più ricchi possono permettersi di mantenere cavalli. La conclusione, ovviamente, non segue da queste premesse. Aristotele assume anche tre taciti presupposti. Il primo è che pochissimi uomini sono molto ricchi; il secondo, che rimanda a un costume dell'esercito greco, è che i soldati provvedono al loro personale equipaggiamento; e il terzo, un principio politico relativo alla distribuzione dei diritti politici, è che per natura la piena cittadinanza è estesa solo a coloro da cui dipende la sicurezza di un paese. Dati i cinque presupposti taciti ed espliciti, e una definizione di oligarchia come governo dei ricchi (III 8, 1280 a 1-2), ne consegue che è naturale trovare un'oligarchia ristretta precisamente in un paese che sia adatto ai cavalieri.

Ci facciamo un'idea di quanto fosse dispendioso essere un cavaliere quando consideriamo che, oltre al suo cavallo, alle armi e all'armatura, un cavaliere necessitava di uno stalliere, di una cavalcatura anche per lui, e di foraggio per entrambi gli animali (Spence, pp. 272-86).

Aristotele suppone che il cavaliere si faccia carico di gran parte di queste spese, se non di tutte.

Analogamente, Aristotele ritiene naturale la formazione del «tipo di oligarchia immediatamente successivo» dove il territorio sia adatto agli opliti (ved. anche IV 13, 1297 b 22-8). Il paese adatto alla falange oplitica – un terreno pianeggiante non interrotto da corsi d'acqua o da altri ostacoli (V 3, 1303 b 12-4; Erodoto, 7, 9 β 1; Platone, *Leg.* I 625 c 9-d 7) – non è diverso dal paese adatto alla cavalleria, tranne che per il fatto che non deve essere altrettanto ampio. Sebbene meno dispendioso rispetto all'essere cavaliere, e quindi alla portata di un numero maggiore di uomini, aveva un costo anche fare l'oplita. Nel IV secolo a.C. la panoplia oplitica, costituita da elmo, corazza, schinieri, scudo, lancia e spada, costava evidentemente molte centinaia di dracme (Jackson, p. 229). L'armatura era confezionata su misura per il soldato e, qualche volta, era placcata in oro (Senofonte, *Mem.* III 10, 9-15). Un oplita aveva inoltre bisogno di un inserviente (con ogni probabilità uno schiavo) che lo aiutasse a portare armi, armatura e approvvigionamenti durante la campagna militare (Tucidide, III 17, 4; VII 75, 5; Pritchett, pp. 49-51). Una ragione per cui necessitava di un inserviente era che la sua panoplia da sola pesava quasi settanta libbre (pari a oltre 31 kg) (Hanson, p. 78 nt. 1; ved. anche Platone, *Leg.* VIII 833 b 2-5). Nella battaglia di Platea del 479 a.C. ciascun oplita spartano era accompagnato da sette iloti (Erodoto, IX 10, 1; 28, 2; 29, 1).

Aristotele completa il suo studio delle implicazioni costituzionali dei vari tipi di forza militare osservando che la fanteria leggera e la marina sono interamente democratiche (ved. anche V 4, 1304 a 20-4 e la nota 56 al libro V). La fanteria leggera alla quale fa riferimento consiste presumibilmente di peltasti, arcieri e frombolieri, cioè delle altre tre componenti di un esercito greco oltre alla cavalleria e agli opliti (Senofonte, *An.* V 6, 15; *Oec.* 8, 6). Gli arcieri, tuttavia, sono a volte distinti dalla fanteria leggera (8, 1322 b 1; Platone, *Leg.* VI 756 a 2). I peltasti, così chiamati per via del loro scudo leggero (πέλτη), erano di solito armati con un giavellotto e una corta spada. Nel definire democratica la marina, Aristotele ha in mente i rematori a bordo di una nave da guerra greca. Una trireme greca portava un equipaggio di duecento uomini più il trierarca, centosettanta dei quali erano rematori (Morrison – Coates, pp. 107-18). La fanteria leggera e la marina sono democratiche dal momento che anche un uomo povero può scagliare una pietra o fare forza su un remo.

Il principio empirico che connette la piena cittadinanza con l'importanza militare, su cui l'argomento di Aristotele tacitamente poggia e a cui egli allude anche altrove (ved. la nota 56 al libro V), riceve un'ulteriore conferma da questi fatti relativi al XX secolo: nelle democrazie occidentali, le donne hanno ricevuto il diritto di voto all'in-

circa quando cominciarono a lavorare nelle fabbriche di munizioni e a servire nell'esercito; in una democrazia, l'età alla quale una persona può esercitare il diritto di voto è abitualmente quella in cui è soggetta al servizio militare. «Abbastanza grandi per combattere; abbastanza grandi per votare» (quali che siano i suoi meriti) è uno slogan politico potente e di solito efficace.

³¹ Il problema che Aristotele affronta in questo paragrafo è come preservare un'oligarchia in cui ci sia un'elevata concentrazione democratica di truppe armate alla leggera e di rematori. Egli afferma che le truppe armate alla leggera vanno facilmente in contrasto con le forze della cavalleria e degli opliti. Ciò spiega perché, quando scoppia una rivolta, i ricchi vengano spesso sconfitti dai poveri. La soluzione, egli dice, si deve cercare nell'esempio dei generali che combinano le truppe armate alla leggera con le forze di cavalleria e oplitiche. Quello che Aristotele sembra intendere è che gli oligarchi non devono mettere fronte a fronte, da una parte, democratici armati alla leggera e, dall'altra, opliti e cavalieri, ma dovrebbero disporre di una fanteria leggera loro propria da combinare con opliti e cavalieri. Suggerisce, insomma, che si può creare una forza leale di fanteria leggera, costituita dai figli degli stessi oligarchi. I loro figli possono imparare le tecniche della fanteria leggera mentre sono ancora giovani, ed entrare a far parte, in una prima fase, delle truppe armate alla leggera non appena superano l'età adolescenziale – presumibilmente, come ad Atene, all'età di diciotto anni (*Ath. Pol.* 42, 1). Diventerebbero opliti solo dopo un periodo impiegato in tale servizio.

L'affermazione di Aristotele che la fanteria leggera giunge facilmente a contesa con cavalleria e opliti è, a prima vista, sorprendente, visto che sul campo di battaglia le truppe armate alla leggera di solito non potevano competere con gli opliti (per le poche eccezioni ved. Tucidide, III 94-8; IV 28-40; Senofonte, *Hist. Gr.* IV 5, 11-8). Ma Aristotele ha in mente le lotte tra fazioni entro le mura di una città, dove la superiorità della cavalleria e della fanteria pesante era di fatto annullata (ved. Tucidide, III 74; V 82, 2).

³² Aristotele raccomanda, in secondo luogo, che un'oligarchia allarghi la sua base – e, quindi, diventi meno estrema e più sicura – conferendo la piena cittadinanza a un po' di gente del popolo. Suggerisce tre modi di fare ciò, progressivamente sempre più aristocratici. Il primo, già menzionato in 6, 1320 b 25-6, consiste nel permettere a chi possiede un determinato censo di diventare cittadino. Il secondo, il modo in uso a Tebe, consiste nel richiedere, in più, che un candidato alla cittadinanza dimostri di non essere coinvolto in attività commerciali, essendosi astenuto da esse per un certo periodo – dieci anni se si segue

l'esempio tebano (III 5, 1278 a 25-6). Il terzo, il modo vigente a Marsiglia, va ancora oltre e concede la cittadinanza a chiunque, dentro e fuori la città, abbia superato un giudizio di valore sui suoi meriti (su Marsiglia ved. la nota 77 al libro V).

³³ La terza e ultima disposizione raccomandata da Aristotele per aumentare la durata di un'oligarchia consiste nel far sì che la maggioranza non aspiri alle cariche più alte, annettendo ad esse delle liturgie. Queste liturgie, segno di distinzione dell'ascesa di un uomo alle più alte cariche, si aggiungerebbero a quelle usuali, come mantenere una trireme o un cavallo destinato alla cavalleria, che i ricchi devono sostenere sia che detengano un'alta carica sia che non la detengano (che si tratti di liturgie addizionali è segnalato dall'«inoltre» che apre la prima frase del paragrafo). Le liturgie che Aristotele ha in mente sono apparentemente tutte religiose: sacrifici, offerte votive, edifici pubblici (presumibilmente templi). La sua richiesta di sacrifici grandiosi (μεγαλοπρεπεῖς) ricorda al lettore che queste liturgie rientrano nella sfera della magnificenza (μεγαλοπρέπεια: *Eth. Nic.* IV 2; *Eth. Eud.* III 6; *Magna Moralia* I 26), e che la virtù morale comporta grandi spese pecuniarie. Anche nella sua trattazione sulla virtù nell'*Etica Nicomachea*, il filosofo menziona specificamente le spese per le offerte votive, i sacrifici e gli edifici (IV 2, 1122 b 19-21). Il patrocinio, da parte di Aristotele, di liturgie dispendiose nelle oligarchie ha il medesimo scopo del rifiuto per liturgie «inutili» e «senza senso» nelle democrazie (V 8, 1309 a 14-20; VI 5, 1320 b 2-4) – assicurare il consenso di chi è sfavorito dalla costituzione vigente. Egli lamenta che gli oligarchi non provvedano più a simili liturgie, ma cerchino solo guadagni e onori dalle cariche. Si tratta di un obiettivo impossibile; poiché – dice nell'*Etica* – «non è possibile, nello stesso tempo, ricavare denaro dall'esercizio di un ufficio pubblico ed essere onorati» (*Eth. Nic.* VIII 14, 1163 b 8-10). Nel cercare di trarre guadagno dalle cariche, imitano i molti che «desiderano il guadagno più dell'onore» (4, 1318 b 16-7), e rendono le loro oligarchie – così afferma non senza sarcasmo – quasi delle «piccole democrazie». Aristotele, evidentemente, vorrebbe che rimanessero conformi a uno standard aristocratico: perché l'onore sta all'aristocrazia come la ricchezza sta all'oligarchia. Gli uomini desiderano essere onorati per la loro virtù (*Eth. Nic.* I 5, 1095 b 26-9) – ad esempio per la loro magnificenza – e la virtù è il contrassegno dell'aristocrazia, non dell'oligarchia (IV 8, 1294 a 10-1). Come abbiamo visto, anche la descrizione di Aristotele della democrazia agricola presuppone un criterio aristocratico (ved. la nota 11).

³⁴ Nonostante le parole iniziali, questo capitolo non ha un particolare nesso con il resto del libro VI: come segnala il rimando all'indietro di

1321 b 5-6, si collega piuttosto con la discussione sulle cariche del cap. 15 del libro IV (ved. anche IV 14, 1298 a 1-3). In questo precedente capitolo, Aristotele sollevava un gran numero di questioni ma ne discuteva solo tre. Considerava che cosa significhi essere un pubblico ufficiale (1299 a 14-30), discuteva delle cariche che sono peculiari di determinate costituzioni (1299 b 20-1300 a 9) e forniva una trattazione particolarmente ricca dei vari modi di assegnare le cariche (1300 a 9-b 7). In questo capitolo riprende il filo del discorso da dove si era fermato. Ripropone alcuni problemi rimasti insoluti riguardo al numero delle cariche, alla loro identificazione e ai loro poteri (sul concetto di potere, o δύναμις, di una carica ved. IV 15, 1300 b 9-12), e ribadisce (da IV 15, 1299 a 31-4) la sua suddivisione delle cariche in due tipi: quelle che sono necessarie e quelle che sono utili per la buona struttura e per l'ordine. Servendosi di questa suddivisione come suo principio di organizzazione, procede a elencare i diversi uffici pubblici. Quelli necessari vengono individuati per primi (1321 b 12-1322 b 37); poi, proprio alla fine, dedica un paragrafo a quelli relativi alla buona struttura e all'ordine (1322 b 37-1323 a 6). La rassegna di Aristotele riflette la pratica ateniese, per certi aspetti (Rhodes 1981, p. 33), e per altri segue le orme delle *Leggi* di Platone.

I due tipi di cariche che Aristotele distingue sono presumibilmente destinati a esaurire la materia e a non sovrapporsi. Una carica necessaria è quella senza la quale una città non può esistere (ved. anche IV 15, 1299 a 31); una carica che riguarda la buona struttura e l'ordine (se questi due tipi non si sovrappongono) è quella senza la quale una città può esistere ma non può essere ben organizzata. Aristotele sembra aver trascurato la possibilità che alcune cariche non siano né necessarie né relative alla buona struttura e all'ordine. Ad ogni modo, non cita mai tali cariche. È difficile pensare a esempi – o, comunque, a esempi non problematici –, dal momento che di solito i legislatori non istituiscono cariche che non ritengano né necessarie né relative alla buona struttura e all'ordine. Tuttavia, siccome ci occupiamo solo di possibilità, tali esempi non sono necessari. Tutto quello che si deve mettere in evidenza è che, a volte, resta aperta la questione se una data carica sia necessaria oppure legata alla buona struttura e all'ordine. Ne è una dimostrazione il dibattito del XX secolo relativo al controllo dei prezzi. I legislatori sono sempre tentati di introdurre organismi per controllare il prezzo di un prodotto o di un altro. Ad Atene, per esempio, gli amministratori della città regolavano le tariffe delle flautiste (*Ath. Pol.* 50, 1). Ma se simili cariche siano necessarie o rispondano a buone politiche sociali è stato oggetto di lunghi dibattiti (sarebbe prematuro suggerire che la questione sia stata risolta una volta per tutte). Aristotele sembra tacitamente supporre che le cose andranno male se non saranno sottoposte a controllo e regolate. Non lo sfiora l'idea

che una città potrebbe essere ben gestita proprio perché manca di certe cariche. Il fatto che Aristotele non riesca a capire che una certa carica possa non adattarsi a nessuno dei tipi da lui indicati può spiegare la penuria di argomenti del nostro capitolo. Se una carica deve appartenere a uno di essi, di solito sarà evidente a quale dei due appartiene.

I requisiti necessari perché una città sia ben amministrata sono distinti dai requisiti necessari perché essa esista, non solo qui (1321 b 6-8), ma anche in III 12, 1283 a 20-2. Sulla buona struttura (εὐταξία) ved. la nota 28. Per la connessione tra struttura (τάξις) e ordine (κόσμος), ved. *Cael.* III 2, 301 a 10; *Met.* A 3, 984 b 16-7; Platone, *Gorg.* 504 a 8.

Il problema, che investe le piccole città, della copertura di tutte le cariche necessarie è discusso in IV 15, 1299 a 34-b 10.

³⁵ Aristotele incomincia la sua rassegna con sei delle cariche «irrinunciabili». Le prime tre hanno come ambito corrispondente la piazza del mercato, il centro della città e il circondario (cfr. anche Platone, *Leg.* IX 881 c 3-7; XI 913 d 5-914 a 1; 936 c 3-5). Il centro è quella parte della città all'interno delle mura, il circondario è la zona suburbana oltre le mura.

³⁶ I sovrintendenti del mercato (ἀγορνόμοι). La descrizione aristotelica della funzione dei sovrintendenti del mercato – tenere d'occhio i contratti e il buon ordine – è un po' vaga. Ad Atene la vigilanza sulla piazza del mercato era nelle mani di tre tipi di funzionari: i sovrintendenti del mercato (ἀγορνόμοι), i quali garantivano che i prodotti in vendita fossero puri e genuini; i controllori del peso e delle misure (ἀγορνόμοι); i guardiani del grano (σιτοφύλακες), che regolavano il prezzo del grano, della farina e del pane (*Ath. Pol.* 51, 1-3). Aristotele, presumibilmente, intende includere le funzioni di tutti e tre sotto la dicitura «vigilanza sulla piazza del mercato» e chiamarli tutti indistintamente «sovrintendenti del mercato».

Questa sezione contiene una delle poche argomentazioni di questo capitolo. Sulla base del fatto che gli abitanti di una città devono comprare e vendere per soddisfare i loro bisogni necessari, Aristotele afferma che un funzionario preposto al mercato è una carica necessaria alla città. La tacita premessa sulla quale questo ragionamento sembra fondarsi è che, se è necessario per gli abitanti di una città comprare e vendere per soddisfare i loro bisogni necessari, allora una città non può esistere senza un funzionario che vigili sulle compravendite. Ma questa premessa è dubbia, perché le persone comprano e vendono di continuo senza quel genere di supervisione che Aristotele sembra prevedere – per esempio, nell'economia clandestina e al mercato nero. Un mercato non sorvegliato – al cui ingresso un legislatore può semplicemente voler porre l'avvertenza: «Gli acquirenti facciano attenzione» –

sembrerebbe perfettamente possibile. Se un mercato siffatto sia auspicabile è un'altra questione. Se non è auspicabile, questo dimostra che l'ispettore del mercato, invece di essere una carica necessaria, è solo una carica relativa alla buona struttura e all'ordine.

Forse il ragionamento di Aristotele dovrebbe esser letto in un altro modo. Il termine *necessario* compare tre volte: è *necessario* per gli abitanti di una città comprare e vendere per soddisfare i loro bisogni *necessari*; pertanto, una carica che sorvegli il mercato è una carica *necessaria*. Questa attenzione sul «necessario» suggerisce che, dopotutto, Aristotele non si stia appoggiando a una tacita premessa, ma stia passando dalla sua esplicita premessa alla sua conclusione per mezzo di una definizione. Può farlo se, con un piccolo slittamento concettuale, intende per carica «necessaria» non una carica senza la quale una città non può esistere, ma piuttosto una carica che *presiede alla supervisione* delle cose senza le quali una città non potrebbe esistere. Egli può essersi spostato dalla sua definizione originaria a questa nuova senza esserne stato consapevole.

Per maggiori dettagli su tale argomentazione, ved. Barnes 1990, p. 258; sulla carica in sé, Platone, *Leg.* VI 764 b 1-c 4; VIII 849 a 3-850 a 6; XI 917 e-918 a 1.

³⁷ I sorveglianti (del centro) della città (ἄστυνόμοι). Sull'ufficio detto «sorveglianza della città» (ἄστυνομία), ved. VII 12, 1331 b 6-13; *Ath. Pol.* 50, 2; 54, 1; Platone, *Leg.* VI 759 a 2-7; 763 c 3-764 c 4; 779 b 7-c 7; VIII 846 e 3-847 b 6. Le tre parti in cui si divide la «sorveglianza della città», menzionate alla fine della sezione, riguardano rispettivamente la manutenzione delle mura della città, la cura dell'approvvigionamento dell'acqua, e la sorveglianza del porto.

³⁸ I magistrati dei campi (ἄγρονόμοι). I magistrati addetti ai campi e ai boschi sono responsabili della sorveglianza della campagna contro nemici stranieri e del mantenimento dell'ordine tra coloro che vivono nel territorio extracittadino (VII 12, 1331 b 14-7; Platone, *Leg.* VI 760 b 2-763 c 2; VIII 843 b 7-844 d 3).

³⁹ I funzionari delle entrate. Gli esattori (ἀποδέκται) o tesoriери (ταμίαι) sono gli agenti di cambio della città, i quali ricevono i soldi da chi li deve e li distribuiscono ai vari dipartimenti amministrativi della città. Ad Atene, gli esattori distribuivano le entrate nello stesso giorno in cui le riscuotevano (*Ath. Pol.* 48, 2), evitando così di doverle custodire (necessità qui menzionata da Aristotele) nel tempo intercorrente tra la riscossione e la distribuzione. Evidentemente, svolgevano tali funzioni a intervalli regolari dieci volte l'anno (*Ath. Pol.* 47, 3). Per maggiori informazioni sugli esattori, ved. *Ath. Pol.* 47, 5-48, 2.

⁴⁰ I conservatori sacri (ἱερομνήμονες). Nelle sue funzioni giudiziarie, il conservatore (sacro) assomiglia a un cancelliere nel sistema legale americano: riceve l'accusa, presenta il caso in tribunale e registra il verdetto. L'altra sua funzione è quella di mantenere un registro dei contratti privati.

Ad Atene c'erano registri di contratti pubblici, ma non di contratti privati (*Ath. Pol.* 47, 2-5). L'unica norma regolante i contratti privati, di cui disponevano gli Ateniesi, era che ogni accordo stabilito volontariamente davanti a testimoni era valido (Platone, *Symp.* 196 c 2-3; MacDowell 1978, p. 152). Il fatto che ad Atene non si tenesse un registro dei contratti privati dimostra che un funzionario con questo incarico non era necessario.

⁴¹ Forze dell'ordine. Dopo aver descritto la carica addetta alle registrazioni delle sentenze dei tribunali, Aristotele passa a quella incaricata di eseguirle. Non le dà un nome, ma converrà riferirsi ad essa come «forze dell'ordine». Le tre mansioni di questi funzionari – eseguire le sentenze dei tribunali, applicare le sanzioni contro coloro i cui nomi sono stati inseriti nelle liste dei debitori pubblici, garantire la custodia dei prigionieri – assomigliano a quelle di uno sceriffo della contea negli Stati Uniti.

I nomi dei debitori pubblici potevano essere esposti sia sull'acropoli ([Demostene], 25 (1), 4), sia nell'*agorà* (Platone, *Leg.* VI 762 c 5; XII 946 d 4). Ad Atene un debitore pubblico perdeva i diritti civili finché il suo debito non fosse stato estinto; poteva anche essere incarcerato o vedersi confiscata la proprietà (MacDowell 1978, pp. 164-7).

Aristotele afferma che chi esegue le sanzioni incontra ostilità e avversione, e sottintende (1322 a 16-8) che tocchi altrettanto a chi le comina. La ragione è ovvia. È naturale che una persona odi chiunque imponga o faccia eseguire una sanzione immeritata; e dal momento che – come Aristotele afferma in un altro contesto – «gli uomini, in genere, sono cattivi giudici delle questioni che li riguardano» (III 9, 1280 a 15-6; ved. anche 16, 1287 b 2-3), gli imputati nei processi hanno la tendenza a considerare un verdetto sfavorevole come ingiusto; o, se ne riconoscono la giustizia, a considerare la pena eccessiva. Questa ostilità sarebbe difficile da sopportare per un funzionario di polizia, poiché in una città piccola potrebbe venire da un vicino (se non addirittura da un parente), e perché, a differenza del suo corrispondente moderno, non si tratterebbe di un professionista, ma di un normale cittadino preso dalla vita quotidiana – i cosiddetti Undici di Atene, ai quali Aristotele si riferisce in 1322 a 20, erano scelti a sorte (*Ath. Pol.* 52, 1) – senza una formazione o un'esperienza specifica.

Il fatto che una delle mansioni del funzionario di polizia fosse sovrintendere alle esecuzioni non aumentava certo la sua popolarità, an-

che se l'esecuzione stessa era compiuta da un boia professionista – il δῆμιος, o «uomo pubblico» (*Ath. Pol.* 45, 1, 3; Platone, *Resp.* IV 439 e 8; *Leg.* IX 872 b 6).

Dal momento che una esecuzione è un compito odioso, Aristotele si sente chiamato a dimostrare la necessità di un funzionario di polizia. La sua dimostrazione consiste in una elaborata catena di argomentazioni, le cui tacite premesse (contrassegnate con asterischi) si possono facilmente supplire. (1*) Una città non può esistere quando è impossibile che gli uomini si associno gli uni con gli altri. (2) È impossibile che gli uomini si associno gli uni con gli altri quando i processi non adempiono alla loro funzione. (Sulle premesse precedenti ved. anche Platone, *Crit.* 50 a 2-5.) (3) I processi non adempiono alla loro funzione quando non raggiungono il loro fine. (4) Non raggiungono il loro fine quando le condanne non sono applicate. (5*) Le condanne non sono applicate quando non c'è un funzionario che si occupi della loro applicazione. (6) Quindi, una città non può esistere senza una carica che si occupi dell'esecuzione delle condanne. (7) Una carica civica è necessaria se una città non può esistere senza di essa. (8) Pertanto, una carica dedicata all'esecuzione delle condanne è una carica civica necessaria. Non solo è valida questa argomentazione, ma tutte le sue premesse sono vere. La sola che richiede un commento è la seconda, in quanto afferma l'impossibilità che gli uomini si associno gli uni con gli altri senza processi. Aristotele pensa a grandi consorzi umani, non a famiglie, amici o piccoli gruppi, che spesso se la cavano piuttosto bene anche senza processi. L'idea sottintesa è che gli uomini non possano associarsi fra loro senza giustizia e che in grandi gruppi non ci possa essere giustizia senza un sistema legale.

Aristotele attenuerebbe l'ostilità e l'avversione che ricadono su ogni singolo funzionario di polizia moltiplicando il numero di tali funzionari. Ha molte raccomandazioni da fare. Innanzitutto, tribunali diversi dovrebbero avere diversi funzionari di polizia. In secondo luogo, l'applicazione della legge non dovrebbe essere di competenza dei soli funzionari di polizia; altri dovrebbero dividerne l'onere – a condizione, comunque, che un ufficiale che impone una pena non debba anche eseguirla. In terzo e ultimo luogo, i funzionari che sovrintendono alla custodia dei prigionieri dovrebbero essere diversi da quelli che fanno eseguire le condanne.

L'ultima raccomandazione conduce Aristotele a riflettere sul problema di assicurare carcerieri giusti. Gli uomini giusti evitano la carica, e non ci si può fidare di uomini malvagi. Così, suggerisce di eliminare del tutto le guardie carcerarie e di far sorvegliare i prigionieri da cadetti o guardie civiche e da funzionari in una specie di alternanza. Ad Atene i cadetti, ο ἑφηβοί, erano i giovani uomini impegnati nei due anni di addestramento militare obbligatorio, che iniziava all'età di

18 anni, quando venivano registrati come cittadini (*Ath. Pol.* 42). Sulle guardie civiche ved. Platone, *Leg.* VI 760 a 6-e 3. Sull'idea di investire i cadetti o le guardie civiche del compito di far applicare la legge, ved. Senofonte, *Cyr.* I 2, 12.

⁴² Ufficiali militari. In questa parte, Aristotele descrive la struttura di comando delle forze armate di una città greca di buone dimensioni. In questa struttura, gli opliti sono sotto il comando di un generale (στρατηγός) o signore della guerra (πολέμαρχος), che è anche il comandante dell'intero esercito. La cavalleria è divisa in squadroni comandati da capisquadra (φύλαρχοι: letteralmente, «capitribù»; sui φύλαρχοι come cavalieri, ved. Aristofane, *Lys.* 561; Platone, *Leg.* VI 756 a 1-2; VIII 834 c 5), subordinati al comandante della cavalleria (ἵππαρχος). Le truppe armate alla leggera e gli arcieri sono divisi in compagnie guidate dai comandanti di compagnia (λοχαγοί, letteralmente: «comandanti di bande armate»), agli ordini di un comandante di reparto (ταξιάρχος). Nell'esercito ateniese un ταξιάρχος guidava gli opliti (*Ath. Pol.* 61, 5), ma qui, evidentemente, come in Senofonte, *Anab.* IV 1, 28, comanda le truppe armate alla leggera. Nella marina, ogni trireme è agli ordini di un comandante di trireme (τριήραρχος), e a capo della flotta vi è un comandante navale (ναύαρχος), o ammiraglio.

Aristotele dice che queste cariche sono classificate a un livello più elevato rispetto alle cariche necessarie menzionate prima, perché richiedono esperienza e affidabilità. Tali requisiti richiamano alla mente la discussione svolta in V 9 sulle tre qualità richieste per coloro che detengono le cariche supreme: sintonia con la costituzione stabilita, capacità (tacitamente equiparata all'esperienza in 1309 b 4-5), virtù. Dal momento che una città deve confidare nel fatto che i suoi ufficiali militari non tradiscano la costituzione o vacillino in battaglia, è plausibile che per Aristotele, nel passo che stiamo analizzando, il concetto di affidabilità (πίστις) copra, insieme, il primo e l'ultimo di questi comportamenti, sia la fedeltà sia il coraggio (su questi due tipi di affidabilità, ved. Platone, *Resp.* VI 503 c 9-d 2; VIII 567 d 5-e 7). La sintonia con la costituzione stabilita è importante, perché gli ufficiali militari sono incaricati, tra le altre cose, di proteggere la città dai nemici interni (cosa che Aristotele distingue dalle esigenze militari).

Nell'elencare alcuni dei doveri degli ufficiali militari, Aristotele menziona l'ispezione e la tattica di schieramento dei cittadini. Con questo fa riferimento a una rassegna militare in cui gli opliti sono disposti in ordine di battaglia (IV 13, 1297 b 19-20; Senofonte, *Cyr.* II 41, 1).

⁴³ Revisori contabili e ragionieri. Ad Atene ogni carica era soggetta ad esame, ο εὔθυνα, non appena il mandato giungeva al termine. L'esame consisteva in due parti. La prima era finanziaria ed era condotta da

una commissione di dieci ragionieri (λογισταί), che cercavano prove del fatto che il funzionario fosse colpevole di appropriazione indebita, corruzione, o illeciti nella sua gestione del denaro pubblico. La seconda parte aveva a che fare con altri tipi di cattiva condotta da parte dei funzionari ed era affidata a una commissione di dieci revisori (εὔθυνοι, letteralmente: «raddrizzatori»); *Ath. Pol.* 54, 2; MacDowell 1978, pp. 170-2; Platone, *Leg.* XII 945 b 3-946 e 4.

⁴⁴ Il Consiglio (βουλή). Aristotele afferma che dove governano i molti – cioè, in una democrazia (III 8, 1279 b 21-2; V 7, 1307 a 16) – c'è una carica, il Consiglio, «che gode della massima autorità su tutte». Il senso non è che il Consiglio sia la funzione suprema in una democrazia; poiché egli dice, proprio in questo passo, che il Consiglio convoca «il potere supremo della costituzione», che in una democrazia è l'assemblea (2, 1317 b 28-9). Aristotele intende dire che il Consiglio riveste il ruolo di guida nella vita politica della città: prepara i lavori dell'assemblea, presiede le sue riunioni e applica le decisioni. Ad Atene, il Consiglio dei Cinquecento, che si riuniva ogni giorno eccetto quelli festivi, assolveva a tutti questi compiti e anche ad altri (*Ath. Pol.* 43, 2-49). A proposito della visione platonica del ruolo centrale di questa istituzione, ved. *Leg.* VI 756 b 7-758 d 9.

Aristotele discute dei probuli in modo più dettagliato nel libro IV (14, 1298 b 26-32; 15, 1299 b 30-8).

⁴⁵ Cariche religiose. Aristotele distingue le cariche religiose da quelle politiche sulla base del semplice fatto che le cariche religiose trattano le cose degli dèi, non quelle dei cittadini (IV 15, 1299 a 17-23). Dedicando un paragrafo alle cariche religiose perché considera il controllo delle questioni religiose una funzione primaria in una città (VII 8, 1328 b 12), anche se non ne spiega le ragioni.

I requisiti per detenere una carica religiosa non sono molto differenti da quelli richiesti per una carica politica. Il funzionario deve essere un cittadino (VII 9, 1329 a 29-30) e non deve essersi macchiato di omicidio o di altre simili nefandezze (Platone, *Leg.* VI 759 c 3-6). A parte questo, come dice Isocrate (*Nicocl.* 6), è una carica che chiunque può ricoprire; spesso era attribuita per sorteggio (*Ath. Pol.* 47, 1; 50, 1; 54, 6-8) – forse per permettere l'intervento divino (Platone, *Leg.* VI 759 c 1).

Abbiamo uno scorcio sull'organizzazione di un tempio grazie alle varie cariche religiose che Aristotele attribuisce ad ogni città, fatta eccezione per quelle piccole. Oltre ai sacerdoti (ἱερεῖς) ci sono: (1) gli addetti ai sacrifici (ἱεροποιοί), che organizzavano i sacrifici per i sacerdoti, acquistando gli animali, mantenendo l'ordine durante il sacrificio e vendendo le pelli dopo il sacrificio (Burkert, pp. 95-6); (2)

i custodi dei templi (ναοφύλακες), che, presumibilmente, avevano la responsabilità, di cui si parlava nella parte iniziale del capitolo, di conservare e restaurare gli edifici templari; (3) i custodi del tesoro sacro (ταμίαι), che sovrintendevano alle finanze del tempio e distribuivano i fondi di cui le due cariche precedenti avevano bisogno per adempiere alle proprie funzioni.

Come Aristotele indica, non tutti i sacrifici pubblici erano affidati ai sacerdoti; alcuni rientravano nelle competenze di funzionari politici. Ad Atene, per esempio, c'era un funzionario chiamato βασιλεύς (letteralmente: «re»), un altro chiamato ἄρχων (letteralmente: «comandante»), e membri del Consiglio chiamati πρυτάνεις (letteralmente: «presidenti»), e tutti costoro eseguivano sacrifici (*Ath. Pol.* 3, 3; 56, 2-5; 57, 1; Rhodes 1972, p. 132; Burkert, p. 95).

⁴⁶ In questa ricapitolazione, Aristotele organizza le cariche necessarie in tre gruppi: (1) quelle relative agli dèi, alla guerra e alla finanza; (2) quelle che riguardano una particolare zona della città; (3) quelle connesse con i tribunali e quelle concernenti le deliberazioni.

Aristotele a volte distingue la funzione deliberativa (τὸ βουλευόμενον) dalle cariche e implicitamente la identifica con l'assemblea (IV 14, 1297 b 41-1298 a 9); ma nel presente passo, che è una sintesi delle cariche, evidentemente pensa al Consiglio (βουλή) come all'elemento che ha la funzione deliberativa.

⁴⁷ Dopo aver completato la sua rassegna delle cariche necessarie, Aristotele passa alle cariche dirette alla buona struttura (εὐταξία) e all'ordine (κόσμος) (1321 b 7-8), le cariche peculiari delle città prospere e agiate, che hanno a cuore il buon ordine (εὐκοσμία). Dice che alcune di queste cariche – in particolare, il sovrintendente aristocratico alle donne (γυναικονόμος) e il sovrintendente all'infanzia (παιδονόμος) (IV 15, 1300 a 4-6) – sono chiaramente (φανερῶς) non democratiche. E le altre cariche menzionate? Forse Aristotele pensa che anch'esse non siano democratiche, ma in maniera meno evidente? O lascia intendere che esse, o alcune di esse, *siano* democratiche? È difficile vedere come egli possa pensare che una qualunque carica diretta alla buona struttura e all'ordine sia democratica, se si considera che di solito associa la democrazia con il disordine (ἄταξία), la sregolatezza (ἀναρχία) e il vivere come si vuole (V 3, 1302 b 28-9, 31; 9, 1310 a 32-4; VI 2, 1317 b 11-2; 4, 1319 b 27-32). Aristotele asserisce che quest'ultima caratteristica della democrazia, vivere come si vuole, rende il democratico restio a farsi governare da qualcun altro (2, 1317 b 11-7). Ma se pensa che il democratico sia riluttante ad accettare perfino le cariche necessarie, come può considerare democratica una carica non necessaria?

Il motivo per cui Aristotele afferma che il sovrintendente alle don-

ne e quello all'infanzia non siano democratici è che un uomo povero, privo di schiavi, è costretto a usare sua moglie e i bambini come servi (ἀκλόουθοι, letteralmente: «inservienti»). Una delle funzioni di uno schiavo era quella di servire come inserviente (Aristofane, *Eccl.* 593) e portare le cose acquistate, quando il suo padrone faceva compere al mercato (l'avaro tratteggiato da Teofrasto, *Char.* 22, porta da sé i suoi acquisti di carne e verdura nelle pieghe della veste e, quando sua moglie necessita di un inserviente, ne affitta uno ma solo per l'occasione). Se però i poveri devono trattare le loro mogli alla stregua di serve, allora, come Aristotele spiega altrove (IV 15, 1300 a 4-7), sarà impossibile impedire che le donne dei poveri escano di casa. Da ciò segue la conclusione che la carica di sovrintendente alle donne non è consona a un regime democratico, con l'aggiunta di due premesse sottintese: innanzitutto, un sovrintendente alle donne sorveglierebbe che le cittadine stiano nella casa a cui appartengono; in secondo luogo, una carica è inappropriata a una data costituzione se è intesa a far rispettare norme che presuppongono risorse materiali al di là della portata di una larga porzione di cittadini di quella costituzione. L'argomentazione che un sovrintendente all'infanzia non sia idoneo a un regime democratico è, evidentemente, simile nelle intenzioni, anche se non è altrettanto chiaro come lo stato di indigenza dei poveri possa interferire con la funzione di questa carica.

La città ideale di Aristotele ha un sovrintendente all'infanzia che, tra le altre cose, controlla le storie che vengono raccontate ai bambini e ha particolarmente cura che essi frequentino il meno possibile gli schiavi (VII 17, 1336 a 30-2; 39-40). Il filosofo non dice, però, se la sua città ideale preveda un sovrintendente alle donne. Tuttavia, per garantire che le donne incinte facciano abbastanza esercizio fisico, egli suggerisce che il legislatore richieda loro di fare una passeggiata quotidiana al tempio dedicato al parto (VII 16, 1335 b 12-6) – il tempio di Ilizia, Εἰλεῖθια (Platone, *Symp.* 206 d 2-3), o Artemide (Platone, *Theaet.* 149 b 9-10); e questo sembrerebbe richiedere un sovrintendente alle donne, per verificare che esse facciano davvero le loro passeggiate (ved. anche Platone, *Leg.* VI 783 d 8-784 e 1).

⁴⁸ Le gare di ginnastica e gli agoni dionisiaci di cui qui si tratta sono quei concorsi drammaturgici, musicali e atletici in onore degli dèi che costituivano un aspetto tanto importante della vita greca (ved. VIII 6, 1341 a 9-12; *Rhet.* III 15, 1416 a 28-34; *Ath. Pol.* 56, 5; 57, 1; 60, 1 e 3; Platone, *Leg.* VI 764 c 5-765 d 3).

⁴⁹ Le ultime righe del libro hanno tutta l'aria di un ripensamento. Aristotele ha esaminato molte cariche che si trovano in alcune costituzioni, ma non in altre. Questo lo porta a riflettere sul fatto che vi sia una

funzione politica – la supervisione delle elezioni – che è assegnata a differenti cariche in differenti costituzioni. Non spiega perché i custodi della legge siano di ispirazione aristocratica; anzi, in un passo precedente sono connessi non con l'aristocrazia, ma con l'oligarchia (IV 14, 1298 b 26-9). I probuli sono di matrice oligarchica perché sono pochi di numero (IV 15, 1299 b 34-6), essendo l'oligarchia, letteralmente, il governo dei pochi (III 6, 1278 b 11-3; V 7, 1306 b 24-6). La commissione dei probuli designata ad Atene all'indomani del disastro in Sicilia consisteva appena di dieci membri (*Ath. Pol.* 29, 1-2; Tucidide, VIII 1). L'ampiezza del Consiglio, al contrario, lo rendeva una istituzione di carattere democratico. Comunque, ad Atene le elezioni delle alte cariche erano controllate non dall'intero Consiglio dei Cinquecento, ma da una sottocommissione (*Ath. Pol.* 44, 4).

LIBRO VII

¹ Felicità.

² Il problema che Aristotele qui pone implicitamente – qual è il miglior sistema politico? – è messo sul tappeto nell'ultima riga del libro I; vari ideali civici sono poi criticati nel libro II, ma solo nei libri VII-VIII offre la sua risposta a questa domanda. Perché la presentazione di Aristotele della sua città ideale viene così posticipata? La struttura della *Politica* è difficile da decifrare, perché le ultime righe del libro III annunciano che la città ideale sarà descritta più avanti (e in alcuni manoscritti le ultime parole del libro III sono identiche a quelle iniziali del VII). Per questo alcune edizioni della *Politica* (per es., Newman 1887-1902) adottano la misura radicale di inserire i libri VII e VIII tra il III e il IV, rinumerandoli. Benché questa riorganizzazione non sia stata adottata da altri, si ritiene generalmente che la *Politica* comprenda vari trattati mal connessi tra loro e che non si tratti di un'opera unitaria e organica. I libri VII-VIII rivelano una loro unità, ma la loro relazione con il resto dell'opera è problematica (alla luce di VII 3, 1325 a 30-1 e di VII 14, 1333 a 3-4, comunque, è probabile che VII-VIII siano stati composti dopo il libro I o il III, o dopo entrambi; ved. la nota 19. Per di più, l'usuale pratica aristotelica è quella di esporre una sua propria teoria solo dopo aver esaminato criticamente le teorie di altri; quindi, probabilmente, i libri VII-VIII sono posteriori al libro II. E poi la distinzione fatta in VII 9, 1328 b 38-9 tra giustizia assoluta e relativa sembra presupporre il cap. 4 del libro III: ved. la nota 45). Ma più importante del luogo in cui i libri VII-VIII vadano posizionati è chiedersi se questa coppia di libri sia coerente con il resto e, nel caso, in quale senso. Nei libri IV, V e VI, Aristotele studia vari tipi di sistemi politici imperfetti, ma non è chiaro se tale discussione di politica ordinaria sia in qualche modo guidata dall'ideale presentato in VII-VIII.

Un'ipotesi rilevante, sostenuta da Jaeger (pp. 169-70), è che nei libri IV, V e VI Aristotele abbandoni l'utopismo di VII-VIII. Ma bisogna stare attenti a non segnare un distacco troppo netto tra il «realismo» o «empirismo» di IV, V e VI e l'«idealismo» o «utopismo» di

VII-VIII, dal momento che in questi ultimi libri Aristotele insiste sul fatto che un ideale *impossibile* non è degno di essere discusso (ved. le note 17 e 23). Qualcuno, ragionevolmente, potrebbe leggere la discussione di Aristotele sulle città imperfette come un tentativo di prescrivere le istituzioni che meglio promuovano un livello ordinario di virtù – la migliore approssimazione all'ideale che può essere raggiunta nella maggior parte delle circostanze. Si potrebbe anche ravvisare una qualche giustificazione della tradizionale struttura della *Politica*, se si ricorda che in altri due suoi trattati etici – l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemea* – la discussione dell'ideale è rimandata alle pagine finali. In queste opere e nella *Politica*, Aristotele opera con un'immagine generale del bene umano che poi disegna più in dettaglio nella parte conclusiva (i libri VII-VIII hanno la medesima struttura: ved. la nota 11 al libro VIII). Per ulteriori discussioni in merito alle complessità strutturali della *Politica*, ved. Weil; Lord 1984, pp. 14-7; Rowe 1991; Schütrumpf 1991-2005, I, pp. 39-67.

L'interesse relativo agli assetti politici ideali fu stimolato nella Grecia del V e IV secolo dal fenomeno della colonizzazione. Le città greche di frequente risolvevano il problema della scarsità di terra stabilendo delle colonie, e alcune volte cercavano i consigli di esperti di politica riguardo al progetto della nuova unità politica. Pertanto, problematiche relative al miglior sito per una città e alla divisione della terra non erano puramente di natura teorica.

Il termine tradotto con «sistema politico», *πολιτεία* (a volte reso con «costituzione» o «regime»), è definito in IV 1, 1289 a 15-8: cfr. IV 11, 1295 a 40-b 1. Poiché un sistema politico è caratterizzato in parte in base al suo fine, la questione relativa a quale sia il miglior sistema politico non può essere risolta finché non chiariamo quale sia il miglior fine.

È probabile che Aristotele pensi alla città ideale che sta tratteggiando qui come a un'aristocrazia, anche se non lo dice esplicitamente. Questo perché vanta molte caratteristiche che egli associa all'aristocrazia: mira a ciò che è migliore (*ἄριστον*; III 7, 1279 a 36); il suo fine è la virtù (IV 8, 1294 a 9-11); è dedicata all'educazione richiedendo che tutti i governanti siano istruiti (*Rhet.* I 8, 1365 b 33-4); e inoltre gli artigiani sono esclusi dalla politica (III 5, 1278 a 17-21). Ma la città ideale di Aristotele ha anche alcune caratteristiche che egli ritiene proprie della democrazia: tutti i cittadini hanno la stessa educazione (VIII 1, 1337 a 21-3), tutti si nutrono dello stesso cibo nei banchetti comuni (VII 10, 1330 a 3-6), e tutti condividono le cariche (VII 14, 1332 b 26-7). Le prime due istituzioni sono considerate democratiche in IV 9, 1294 b 19-29; la terza in VI 2, 1317 b 19-20. Per altre posizioni, ved. Keyt 1993, pp. 150-1, nt. 31, 36; Huxley 1985; Kahn 1990. La condizione «migliore tenuto conto delle condizioni di partenza» indica che una descrizione della città ideale deve essere in un certo sen-

so realistica: dev'essere possibile che una città simile esista: ved. VII 4, 1325 b 33-9 e la nota 23. Una seconda condizione – riguardante gli eventi che non siano «razionalmente imprevedibili» – indica che gli assetti politici, anche quando ideali, non possono garantire che i cittadini vivranno nel miglior modo possibile. Che una persona se la passi bene o meno dipende da condizioni al di fuori del suo controllo (ved. *Eth. Nic.* I 9, 1100 a 5-9).

Quando Aristotele si chiede quale sia la vita, per così dire, più desiderabile per tutti, il suo modo di esprimersi suggerisce la sua riluttanza nel sostenere inequivocabilmente che una certa vita sia la migliore di tutte. Dal momento che sta per addentrarsi in una discussione sui meriti antitetici della vita filosofica e di quella politica, potrebbe voler lasciare a questo punto aperta la possibilità che la vita migliore raggiungibile da quasi tutti i cittadini (una vita politica) sia tuttavia inferiore a una vita che solo pochi di loro possono condurre (una vita filosofica). In VII 2, 1324 a 18-9 menziona la possibilità che la «partecipazione e il coinvolgimento nella politica cittadina» possano essere desiderabili per la maggior parte, ma non per tutti.

Aristotele, poi, aggiunge un'ulteriore questione, cioè «se la vita che è più desiderabile dalla collettività sia, o non sia, la stessa che è desiderabile da ciascun individuo».

Il significato non è immediatamente evidente. La risposta è annunciata verso la fine del cap. 1: la vita eccellente è la stessa «tanto per il singolo individuo quanto per le comunità politiche» (1323 b 40-1), ma nel medesimo capitolo non si dice nulla per chiarire che cosa ciò significhi. Aristotele mostra all'inizio del cap. 2 per quale motivo questa sia la risposta ovvia: i suoi argomenti aiutano a capire quale sia il problema. Si potrebbe pensare che un certo tipo di vita debba essere perseguito da ciascun individuo, preso separatamente, ma che, quando questi individui si uniscono a formare una comunità politica, essi debbano perseguire un tipo di vita differente. Il fine che due persone, prese singolarmente, si pongono quando prendono decisioni individuali potrebbe essere differente da quello che si pongono quando si uniscono per prendere decisioni rivolte al bene dell'intera comunità (qui e altrove uso «comunità» per indicare la *κοινωνία* aristotelica: ved. le note 12, 39 e 51). Assumere questa posizione significa sostenere che la vita migliore per ciascuno individualmente è diversa dalla vita migliore per tutta la collettività; rifiutare questa posizione significa che la stessa vita è la migliore sia per l'individuo sia per la collettività. Per ulteriori discussioni, ved. le note 8 e 11.

³ Più volte Aristotele nei suoi scritti fa riferimento a «discussioni esoteriche» senza spiegare di quali discussioni si tratti: ved. *Phys.* IV 10, 217 b 30-1; *Met.* XIII 1, 1076 a 28-9; *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 26-7; VI 4,

1140 a 3; *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 22-3; II 1, 1218 b 33-4; *Pol.* I 5, 1254 a 33-4; III 6, 1278 b 31-2. Una plausibile congettura è che si riferisca ai suoi stessi scritti (si noti la prima persona plurale in *Eth. Eud.* II 1, 1218 b 33 e *Pol.* III 6, 1278 b 32). Aulo Gellio (II sec. d.C.) dice che Aristotele discuteva di argomenti specialistici al mattino e si occupava alla sera di lezioni «esterne» più accessibili (*Noctes Atticae* XX 5). A prescindere dalla veridicità di questo riferimento, sembra probabile che alcune delle opere di Aristotele, ora interamente o parzialmente perdute, fossero indirizzate a un pubblico generico. Il *Protreptico*, un'opera, parzialmente ricostruita, indirizzata al re di Cipro, fa uso di una distinzione tra beni esteriori, beni del corpo e beni dell'anima (ved., ad esempio, B2, B3, B21), e può benissimo essere l'opera alla quale Aristotele qui fa riferimento (il *Protreptico* sarà citato secondo l'edizione di I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961). Questa è anche la tesi di Jaeger, p. 249. Ved. anche Bodéüs 1993, pp. 88-92.

Il riferimento di Aristotele alle discussioni essoteriche non può essere assunto come prova che non aveva ancora scritto né l'*Etica Eudemea* né l'*Etica Nicomachea*. Infatti, in *Pol.* VII 13, 1332 a 8 e 22 si riferisce a un'opera che egli chiama «etica» o «scritti etici». Queste sono probabilmente allusioni all'*Etica Eudemea*; ved. le note 72 e 73.

Le quattro virtù qui menzionate sono quelle esaminate nel libro IV della *Repubblica* platonica. Gli esempi (paura delle mosche, ecc.) rivelano la grave inconsistenza di ciascuna di esse; per esempi simili, ved. *Eth. Nic.* VII 5, 1149 a 7-8; X 3, 1174 a 1-2. Un quarto di obolo (un sesto di una dracma) è una somma irrisoria; per una giornata di lavoro, un giurato era pagato tre oboli (*Ath. Pol.* 62, 2).

La parola tradotta con «beato» (μακάριος) è qui utilizzata come equivalente di εὐδαίμων («felice»); cfr. 1323 a 27 e 1323 b 1. Quando Aristotele fa osservazioni su chi pervenga o non pervenga alla beatitudine, e propone una tesi sulla natura della felicità, non vuole identificare la beatitudine o la felicità con uno stato d'animo o un sentimento. «Prosperità» e «benessere» sono traduzioni alternative di questi termini. Per una difesa della traduzione tradizionale, ved. Kraut 1979.

⁴ In questo passo Aristotele illustra la tesi che vuole respingere, secondo la quale basta solo una certa dose di virtù per godere della vita più desiderabile, che deve essere dedicata ad accumulare sempre più ricchezze e a possedere beni esteriori (sono tralasciati i beni del corpo; gli argomenti relativi alla superiorità della virtù sui beni materiali possono essere estesi a coprire questa ulteriore categoria). Per specificare che cosa si intenda per beni «esteriori», egli fornisce solo degli esempi: ricchezza, proprietà, potere, reputazione (1323 a 37). Lo stesso per i beni dell'anima: i suoi esempi sono la virtù e il piacere.

Gli argomenti finalizzati a dare la priorità ai beni dell'anima vertono su due punti: prima gli ἔργα («i fatti»); poi, a cominciare da 1323 b 6, il λόγος («il ragionamento»). Qual è la differenza tra queste due parti della discussione?

Il sostantivo ἔργον, singolare di ἔργα, può significare: attività, prodotto, funzione, compito, lavoro, impresa. Possiamo giudicare il carattere di una persona guardando sia a quel che fa – i suoi ἔργα – sia a quel che dice – i suoi λόγοι. Allo stesso modo, possiamo valutare una tesi determinando se sia confermata quando è messa in pratica, e anche vedendo se è confortata da considerazioni teoriche. Quindi, per esaminare il valore relativo dei due tipi di beni, Aristotele innanzitutto considera le conseguenze che si osservano allorché si dà la priorità all'uno o all'altro, e poi gli argomenti che sono in qualche misura più lontani dall'esperienza. Per passi simili nella *Politica*, ved. V 8, 1308 a 2; VII 4, 1326 a 26, b 12; 14, 1333 b 14-6; VIII 5, 1340 a 22; 6, 1340 b 7. Molti passi dell'*Etica Nicomachea* mettono a confronto gli usi di ἔργα e λόγοι, ma in questi casi, a differenza di quelli della *Politica*, gli ἔργα e i λόγοι portano a conclusioni diverse: lì Aristotele sostiene che i λόγοι devono essere respinti. Ved. IX 8, 1168 a 35; X 1, 1172 a 35.

Aristotele fa poi due considerazioni. Prima di tutto, le virtù assicurano i beni esteriori, ma non viceversa. È improbabile che egli intenda dire che chiunque sia dotato di virtù abbia necessariamente anche beni esteriori; dopotutto, una persona virtuosa potrebbe essere derubata di tutti i suoi soldi. La sua idea è probabilmente che, eccezion fatta per la sfortuna, chi ha le virtù avrà un certo livello di beni esteriori. Se uno ha la virtù della liberalità, per esempio, sarà anche capace di prendere buone decisioni sull'acquisire e spendere denaro, e non lascerà che le proprie risorse si assottiglino troppo. Similmente, se una persona è in possesso di virtù come la giustizia, la temperanza e il coraggio, allora è probabile che godrà di buona reputazione. Al contrario, se l'obiettivo di una persona si riduce all'accumulo di beni esteriori, quali la ricchezza e il potere, il fine che costui persegue non gli fornirà di per sé la preparazione mentale ed emotiva necessaria ad acquisire le virtù.

Quale conclusione vuole trarre Aristotele da questi punti in merito alla relazione tra virtù e beni esteriori? Forse, semplicemente, che le virtù sono beni migliori dei beni materiali. La forma generale della sua argomentazione potrebbe, quindi, essere la seguente: se A e B sono beni, e se perseguire A porta a B, ma perseguire B non porta ad A, allora A è un bene migliore di B. Questo principio è esplicitamente affermato in *Rhet.* I 7, 1363 b 27-30. Un avversario di Aristotele potrebbe replicare che, quand'anche si ammetta che la pratica delle virtù conduca a un certo livello di beni esteriori, questo non sarebbe abbastanza elevato. Al che Aristotele potrebbe chiedere se l'avversa-

rio ha una buona ragione per insistere su un livello particolarmente alto di beni esteriori.

Al secondo punto di Aristotele – è meglio essere molto virtuosi e avere un modesto livello di beni materiali che mancare di virtù e avere un livello elevato di beni materiali – è più difficile dare la forma di un'argomentazione piuttosto che di una semplice riproposizione della tesi che ha necessità di difendere. Forse, il suo pensiero è questo: se guardi a coloro che possiedono quantità molto grandi di beni materiali, trovi che non fanno buon uso di essi; oltre un certo livello, essi sono superflui. D'altra parte, che la felicità consista nella virtù o nel piacere o in una combinazione di essi, coloro che sono dotati di un carattere elevato hanno qualcosa che non è superfluo; e anche se la felicità consiste nel piacere piuttosto che nella virtù, un alto grado di virtù è ancora desiderabile, perché implica necessariamente il piacere (*Eth. Eud.* II 4, 1221 b 34-1222 a 2; *Eth. Nic.* I 8, 1099 a 7-11; IX 8, 1169 a 23-4).

⁵ Le considerazioni fatte prima, in 1323 a 38-b 6, non pongono interrogativi su quale aspetto della virtù dia ragione della sua superiorità rispetto ai beni esteriori: qui Aristotele prende in considerazione gli argomenti che prospettano tale spiegazione.

Egli dice (b 7) che «i beni esteriori hanno un limite». Cioè, quando si pongono domande come «Quanta ricchezza è bene avere?» oppure «Quanta reputazione è bene avere?», la risposta non potrà essere: «Non c'è limite; più è, meglio è». Questo perché l'unico tipo di bontà che i beni esteriori possiedono è l'utilità (τὸ χρησιμὸν), e l'utilità è sempre per qualche scopo ulteriore; e questo scopo ulteriore pone un limite alla bontà dei beni esteriori. La tesi di Aristotele è, dunque, che i beni esteriori sono degni di essere scelti solo nella misura in cui sono mezzi per altri fini. Ecco perché assomigliano agli arnesi o agli strumenti usati dagli artigiani.

I beni dell'anima sono, quindi, contrapposti ai beni esteriori: per una data quantità di beni dell'anima, quanto più si va oltre, tanto meglio è. Qui Aristotele, implicitamente, rigetta l'idea che si debba cercare un equilibrio fra i tre tipi di bene, limitando quelli dell'anima al fine di lasciare spazio a un numero sufficiente degli altri tipi. A suo giudizio, dal momento che i beni esteriori e i beni del corpo sono desiderabili solamente nel grado in cui sono utili per il raggiungimento di altri beni, non possono rappresentare un limite al livello in cui i beni dell'anima vanno perseguiti.

Alla fine del passo, Aristotele ha qualche esitazione nell'affermare che i beni dell'anima hanno un'«utilità» e preferisce, invece, parlare del loro «valore morale». Definirli «utili» suggerisce che vadano perseguiti per il fatto che favoriscono un bene ulteriore, mentre Aristotele è convinto che essi siano preferibili indipendentemente da simili risul-

tati. Sulla categoria di «valore morale (τὸ καλόν)», ved. *Rhet.* I 9, 1366 b 25-1367 b 7 e *Eth. Eud.* VIII 3, 1248 b 18-20; cfr. *Met.* XIII 3, 1078 b 31-5. Quando Aristotele definisce «di valore» gli atti virtuosi, esprime l'idea che essi siano buoni in sé stessi e apprezzabili; c'è qualcosa di ammirevole e di elevato in un atto che è καλόν. Per una discussione ved. Broadie, index s.v. «noble». Ved. anche la nota 59.

⁶ Aristotele fa qui ricorso alla relazione tra l'anima e il corpo per trarne una conclusione sulla superiorità dei beni dell'anima. L'anima è più preziosa (τιμιώτερον) del corpo, e dunque la migliore condizione dell'anima è superiore alla migliore condizione del corpo (*Top.* III 2, 117 b 33-9). Il suo argomento non si applica al piacere, anche se lo classifica come un bene dell'anima. Si noti anche che qui sembra trattare i beni esteriori come possessi, sebbene il potere e la reputazione non siano «posseduti» in senso legale.

Una «condizione» (διάθεσις) è caratterizzata in *Cat.* 8 b 27-9 a 13 come un certo tipo di qualità, ma forse Aristotele qui usa il termine in modo più generico.

Che cosa si intende con l'affermazione che l'anima è «più preziosa» del corpo, e che cosa sta alla base di questa affermazione? L'anima è la causa del corpo (in molti modi diversi; ved. *de anima* II 4, 415 b 8-28), e pertanto lo studio dell'anima (che sia umana o non umana) è più importante dello studio del corpo (*de anima* I 1, 402 a 1-7, cfr. *Met.* I 2, 982 b 2-4). Aristotele ritiene che l'ordine causale abbia un significato normativo: più elevato è un oggetto in quanto causa, più attenzione merita dai teorici e più viene tenuto in onore nella pratica. Anche se l'anima fosse un tipo speciale di materia (ma questo è contrario all'opinione di Aristotele), meriterebbe ancora un'attenzione più grande per via del suo ruolo di principio causale.

⁷ In questo passo Aristotele formula la conclusione che vuole trarre. Si noti che i beni esteriori e materiali sono omessi dalla sua formula: quanta felicità uno ha dipende dal grado in cui possiede un tipo di bene (virtù e azione virtuosa). Ciò gli permette di dare ai beni esteriori e materiali un ruolo indiretto in una vita felice: essi sono importanti nella misura in cui promuovono le virtù e l'attività in accordo con le virtù. Ma le variazioni nel livello dei beni esteriori e materiali non costituiscono in sé stesse variazioni nella bontà della vita di una persona.

La parola tradotta con «saggezza» è φρόνησις. Questo termine è in contrasto con σοφία in *Eth. Nic.* VI: φρόνησις è un sapere in materia pratica, mentre σοφία è un sapere in materia teoretica. Ma φρόνησις può anche essere usato in un senso più ampio, per coprire entrambi i tipi di virtù intellettuale, e forse è proprio così che qui è utilizzata.

Aristotele non ha detto nulla per spiegare l'espressione: «e il suo

agire conformemente ad esse». Perché non dire che la felicità consiste semplicemente nella virtù? Perché è necessario aggiungere «e il suo agire...»? Risponde a queste domande in *Eth. Eud.* II 1, 1219 a 6-13 e *Eth. Nic.* I 5, 1095 b 30-1096 a 2, ma qui evita la questione. Più avanti in questo libro cita le sue opere etiche a supporto dell'affermazione che «la felicità è l'attuazione e l'uso perfetto della virtù» (VII 13, 1332 a 9).

Avendo concluso che la felicità è proporzionale «alla virtù e alla saggezza e all'agire conformemente ad esse», Aristotele offre, in 1323 b 23-6, una nuova argomentazione a sostegno di questa conclusione: il dio è felice non per via di qualche bene esterno, ma a motivo della sua natura. Egli assume che gli esseri divini abbiano vite buone; perciò, se una persona può comprendere il tipo di vita che hanno, questo ci mostrerà di quale felicità si tratta. Lo stesso tipo di dimostrazione è presentato con maggior completezza in *Eth. Nic.* X 8, 1178 b 7-22.

Aristotele non si pone il problema se per caso il vero senso dell'argomentazione non muova in direzione contraria alla sua, e cioè pensando che non si possa sapere come le divinità vivono senza aver già determinato come sia una vita buona. L'argomentazione di Aristotele, qui e in *Eth. Nic.* X 8, richiede che egli sappia identificare una divinità senza bisogno di chiedersi quali esseri abbiano la vita migliore; se l'intero significato della nozione di divinità fosse semplicemente quello di un essere con la migliore vita possibile, allora non potremmo guardare alla vita di una divinità come alla dimostrazione di come si dovrebbe vivere. Aristotele potrebbe rispondere che un essere eterno che in qualche modo governa il mondo deve essere un dio. Ma allora potremmo chiederci perché il fatto che un simile essere viva in un certo modo provi che questo tipo di vita debba essere imitato anche dagli esseri umani.

Più avanti (in 1323 b 26-9), Aristotele distingue la buona sorte dalla felicità. Ha ragione quando afferma che in assenza di fortuna non si possono acquisire o conservare beni materiali; ma se con ciò vuole implicare che la fortuna è la sola causa di simili beni, allora trascura altri fattori. Mantenere il proprio livello di ricchezza può richiedere un impegno considerevole, e non solamente buona fortuna. Così, quando qui dice che «nessuno è giusto o temperante per un colpo di fortuna o per un caso fortuito», ha ragione se intende che la fortuna non può di per sé stessa rendere una persona virtuosa. Ma per acquisire le virtù è necessario un certo tipo di educazione e per riceverla occorre buona fortuna.

⁸ Aristotele prende ora in esame le argomentazioni usate per sostenere la conclusione che la città migliore è felice. Non vuole supporre che la città sia un organismo vivente o che abbia un'anima. Piuttosto,

si limita ad affermare che esiste qualcosa come una città che funziona bene e la sua tesi è che una città funziona bene quando agisce virtuosamente. La felicità aristotelica (εὐδαιμονία) non è un sentimento o uno stato mentale.

Il termine tradotto con «città» è *polis*. È definita nelle righe d'apertura del libro I come la comunità che ha supremazia su tutte le altre e ricerca il bene supremo (I 252 a 1-6); per raggiungere il suo scopo, deve essere più grande di un villaggio (I 252 b 15-27) ma più piccola di un popolo (*ethnos*: sulle caratteristiche di un popolo, ved. *Pol.* II 2, 1261 a 28-30; III 3, 1276 a 26-9; VII 4, 1326 b 3-5; e la nota 24; per *ethnos* potremmo usare anche «un popolo» o «un gruppo etnico»). Ma parla anche di una *polis* con i termini appropriati per un oggetto fisico: una città ha una certa distanza dalla terraferma e dal mare e può essere circondata da mura (*Pol.* VII 11). Una *polis*, in altre parole, è sia un agglomerato di case sia una istituzione sociale. Presumibilmente è ciò che intende quando parla, in *Pol.* III 3, 1276 a 23-4, della polivalenza del termine *polis*. Il fatto che concepisca una *polis* come una comunità la quale ha il bene supremo come suo fine spiega perché sostiene con tanta decisione che esiste qualcosa come il successo o l'insuccesso di una città nel raggiungere la felicità.

In questo passo, Aristotele fa emergere il nesso tra felicità e virtù usando un'espressione che suggerisce una correlazione simile: καλῶς πράττειν suggerisce tanto il fare ciò che è giusto quanto il passarsela bene. Ma non intende dire che l'associazione dei termini che usa sia di per sé sufficiente a stabilire la reale connessione tra felicità e virtù.

Che cosa intende quando dice che le virtù di una città sono le stesse «forza e forma» delle virtù possedute dai singoli esseri umani? Si consideri, ad esempio, la virtù che gli individui possiedono quando gestiscono la rabbia nel giusto modo. Come può una città avere questa virtù? Una risposta che Aristotele potrebbe dare è che per una città possedere una virtù consiste nel fatto che tutti o la maggior parte dei suoi cittadini la possiedano. Dunque, se una città è ingiusta verso le altre città, ciò implica che alcuni dei suoi cittadini siano ingiusti verso i cittadini o queste altre città. Ma le complicazioni non tardano a sorgere. Se un gruppo di viaggiatori provenienti dalla città A è ingiusto verso i cittadini di B (per esempio, non pagando i beni che hanno acquistato), ciò in sé non dimostra che la città A abbia trattato ingiustamente la città B. Ciò che Aristotele deve dire è che una città è virtuosa solo se i suoi cittadini, agendo nell'interesse della comunità, agiscono virtuosamente. Per il punto di vista di Platone, secondo il quale il carattere di una città deriva dal carattere di una parte o della totalità dei suoi abitanti, ved. *Resp.* 435 d-436 a; 544 d-e.

⁹ Aristotele afferma che sarebbe inappropriato dedicare qui tanta at-

tenzione alla vita migliore quanta ne viene dedicata in altre opere. Ciò sottintende, in maniera implicita, una distinzione tra studi etici e politici: quest'opera è dedicata allo studio del miglior sistema politico e, per quanto esso debba attingere dalle ricerche etiche perché il miglior sistema è quello che promuove la vita migliore, è a questi medesimi studi che dobbiamo rivolgerci se vogliamo una discussione più completa di che cosa sia la vita migliore. Si noti anche che in VII 2, 1324 a 18-22 la questione di «ciò che è preferibile per gli individui» è abbandonata sulla base del fatto che non appartiene «al compito specifico della speculazione e della dottrina politica». Gli studi etici possono chiedersi se una vita apolitica sia migliore di una vita politica, ma la teoria politica non può spingersi all'affermazione che si debba rifiutare una vita politica. Ved. la nota 12.

¹⁰ Politica contro filosofia.

¹¹ Aristotele aveva sollevato due problemi all'inizio del cap. 1 (1323 a 19-21):

(1) Qual è la vita migliore?

(2) La vita che è migliore per ciascun individuo lo è anche per tutti collettivamente?

La risposta alla prima domanda è data in 1323 b 21-3 (c'è tanta felicità quanta virtù e agire virtuoso), e in 1323 b 29-36 a si dà risposta affermativa alla seconda. Però ora aggiunge un nuovo argomento a sostegno della sua risposta affermativa. A differenza dell'argomentazione di VII 1, ciò non dipende da una specifica concezione di quale vita sia particolarmente degna di essere scelta. Piuttosto, egli si limita a osservare che, qualunque vita si proponga come più appetibile dai singoli presi individualmente, la medesima si proporrà come quella preferibile da questi stessi individui nella loro vita comune. Come in VII 1 (1323 a 24-35), Aristotele fa appello all'accordo universale, ma nota il tenore intuitivo della sua affermazione: se x è ciò in cui consiste la felicità, e se una città è una comunità che tende al fine più alto (*Pol.* I 1, 1252 a 1-6), perché allora la comunità dovrebbe tendere a qualcosa di inferiore a x ?

L'argomento di Aristotele non considera la possibilità che gli individui possano perseguire certi fini quando si riuniscono per decidere come gruppo, anche se non perseguono quegli stessi fini quando prendono decisioni individualmente. Per esempio, io e te, singolarmente, potremmo anche non fare nulla per soccorrere chi muore di fame, ma quando prendiamo decisioni politiche insieme questo potrebbe diventare uno dei nostri scopi. Similmente, potremmo non cercare di accumulare grandi ricchezze ognuno per suo conto, ma il nostro obiettivo collettivo potrebbe essere quello di aumentare l'iniziativa e la spesa

pubblica. Aristotele potrebbe chiedere: perché un certo fine dovrebbe essere appropriato quando si decide insieme ai concittadini e non esserlo quando si decide separatamente? Sono possibili molti tipi di risposta: forse ciò che un individuo può raggiungere come gruppo non può essere raggiunto individualmente (o viceversa); o forse la comunità politica non ha il diritto di proporsi certi fini, la cui realizzazione deve essere lasciata ai singoli individui. Ma Aristotele non pensa che la città abbia bisogno di tali limiti o debba essere sottoposta ad essi. Se le leggi e le pubbliche istituzioni non tendono al benessere dei cittadini, e ciascuno deve perseguire il suo bene senza l'aiuto della città, allora tutti ne soffriranno. Questa idea viene espressa nel modo più completo in *Eth. Nic.* X 9.

Ma in questo passo Aristotele fa appello semplicemente a un consenso generale: chiunque pensi che la felicità di un individuo consista in qualche specifico bene ritiene anche che una città sia felice se ha quello stesso bene; pertanto, nonostante le dispute relative a cosa sia la felicità, è assodato che la felicità dell'individuo e quella della città siano le medesime. Ma si può garantire che tale tesi mantenga il suo senso a prescindere dalla natura della felicità? Per esempio, se qualcuno afferma che la felicità di un individuo consiste nella salute del suo corpo, cosa dirà riguardo alla felicità della città? (Un problema simile sorge a proposito della virtù della città: dal momento che non ha una sua propria anima, che cosa significa per una città essere virtuosa? Ved. la nota 8.) Aristotele potrebbe rispondere che la buona salute (o la virtù) di una città è semplicemente una questione relativa alla buona salute (o alla virtù) di tutti i suoi cittadini. Ma questo tipo di risposta non può valere per tutti i casi. Per esempio, il fatto che una città sia ricca non dipende solamente dal fatto che lo siano tutti i suoi cittadini. Il tesoro di una città potrebbe essere ridotto a zero anche se tutti i suoi cittadini disponessero di grandi quantità di ricchezze; e ciascun individuo potrebbe essere povero anche se la città fosse ricca. Queste osservazioni non minano la tesi di Aristotele che, qualunque concezione della felicità si proponga per il singolo, possa essere ragionevolmente proposta per la città. Esse si limitano a rilevare la possibilità che, in certe concezioni della felicità, la città può stare bene anche quando i cittadini non stanno bene, o viceversa. Aristotele sembra trascurare questo punto quando contrappone la felicità della città al carattere del numero pari: un numero può anche essere pari, malgrado sia composto interamente di numeri dispari; una città, invece, non può essere felice senza che tutti o la maggior parte dei suoi cittadini siano felici (*Pol.* II 5, 1264 b 17-22).

¹² Aristotele sostiene che due punti richiedono un esame, ma tale necessità non implica che entrambi debbano essere esaminati in questa

ricerca. Dice anzi che dobbiamo accantonare una certa questione, giacché non appartiene alla teoria politica. Ma quale questione, a suo dire, deve essere accantonata? Non certo la questione generale: «Quale vita è più degna di essere scelta?». Ha già affermato, nelle righe d'apertura del cap. 1, che si tratta di una domanda centrale per la sua ricerca, e ha già iniziato a dare la sua risposta. La questione più specifica che egli si propone di escludere è la seguente: è meglio avere un ruolo nella città o essere tagliati fuori da essa? Non è difficile vedere perché Aristotele sia dell'idea che questo tema non appartenga alla teoria politica. Supponiamo, infatti, che alla prova dei fatti la vita di uno straniero sia più desiderabile rispetto a quella di uno che partecipa alla vita della città: che uso potrebbe fare la teoria politica di questo risultato? Si può dire che ciascuno deve mirare alla vita migliore e che quindi nessuno debba essere cittadino? Se si afferma questa conclusione, si priva la teoria politica del suo stesso oggetto.

Così Aristotele è costretto ad affermare, nella prospettiva di una teoria politica, che tratterà delle vite di persone che non sono stranieri ma che partecipano alla conduzione della città. Egli sottolinea questo punto dicendo che intende accantonare il problema se la «forma preferibile di partecipazione al governo» sia quella aperta a tutti o solo ai più (1324 a 18-9). In altre parole, potrebbe darsi il caso in cui il miglior tipo di vita – uno di cui pochi sono capaci – sia quello di uno straniero; e, dal momento che la teoria politica permette questa possibilità, non è un'indagine relativa a «ciò che è preferibile per gli individui» (1324 a 20-1). (Questo aiuta a spiegare perché la teoria etica e quella politica siano materie separate: ved. la nota 9.) Anche se Aristotele non lo dice esplicitamente, ha di sicuro in mente la possibilità che la vita migliore sia quella di un filosofo che non è cittadino di alcuna città.

Il lato non chiaro del tentativo di Aristotele di lasciare da parte il primo problema menzionato consiste nel fatto che, quasi immediatamente dopo aver manifestato questa sua intenzione, si inoltra proprio nel tipo di discussione che ha definito irrilevante; infatti, nel seguito afferma che la scelta tra vita filosofica e vita politica è di grande significato (1324 a 32-3), e, in questo capitolo e nel successivo, procede nella trattazione delle accuse che i sostenitori di queste vite si scambiano reciprocamente. Probabilmente voleva dire che, anche se la teoria politica non può partire dall'assunto che nessuno sia cittadino, nondimeno per essa è rilevante prendere in considerazione le critiche mosse contro la vita politica e quella filosofica, perché questo condurrà a una migliore comprensione di quali tipi di vita i cittadini devono condurre. È importante sapere se la critica alla vita filosofica è fondata, perché in tal caso ai cittadini dovrebbe essere sconsigliato o impedito di intraprendere l'attività filosofica. Ed è importante sapere se la critica alla vita politica è corretta, perché bisogna determinare se questo ti-

po di vita ha quei caratteri che portano alcune persone ad evitarla. La principale ragione di Aristotele per rispondere alle critiche a politica e filosofia non consiste nel mostrare che una di queste carriere è superiore all'altra, o nel suggerirne una che le combini insieme, ma nello stabilire che nessuna delle due attività abbia difetti strutturali. Anche se prevede che pochi cittadini della città ideale siano filosofi in senso stretto – conoscitori delle cause ultime –, saranno tutti educati a materie che sono affini alla filosofia (ved. la nota 78 a questo libro e le note 6, 11 e 13 al libro VIII), e quindi è importante rispondere ai pregiudizi comuni contro di essa. Non c'è bisogno di dire che tutti i cittadini prenderanno parte alla politica, e pertanto vale la pena di confutare le critiche rivolte a questa attività.

In 1324 a 16, Aristotele usa *κοινωνία* («comunanza») per la prima volta nel libro VII. Il vantaggio di tradurre con «comunanza» sta nel fatto che si conserva il nesso tra *κοινωνία* e *κοινόν* («comunanza», «comune») che Aristotele a volte descrive; ved. per esempio II 1, 1260 b 39-41; VII 8, 1328 a 25-6; e le note 39 e 51. Ved. anche Yack 1993, pp. 25-50.

¹³ La linea di pensiero di Aristotele in *Pol.* VII 1-2 assomiglia a quella che segue nell'*Etica Nicomachea*: innanzitutto, stabilisce che la vita migliore è dedita alla pratica della virtù; ma dal momento che due tipi di vita – politica e filosofica – sono dediti a una simile pratica, egli deve (in *Eth. Nic.* X 7-8) determinare se uno di essi è migliore dell'altro. Tuttavia, nell'*Etica Nicomachea* inequivocabilmente afferma la superiorità della vita filosofica; al contrario, nonostante in *Pol.* VII 1-2 risponda alle critiche mosse a ciascun tipo di vita, non arriva a una conclusione su quale sia la migliore. Qui (1324 a 27) definisce la vita politica come «attiva, dedicata all'azione», ma presto si chiederà se essa meriti questo titolo più della vita filosofica. Allo stesso modo, comincia con una caratterizzazione della vita filosofica che è problematica. Viene inizialmente definita «esistenza libera da tutti gli impegni esteriori» (a 28), ma non si chiarisce che cosa si intenda con queste parole. Una simile connotazione potrebbe essere attribuita, per esempio, a chi si dedica alla purificazione della sua anima e al culto dell'immortalità, un membro di un ordine religioso piuttosto che uno votato alla ricerca intellettuale. Aristotele cita la vita contemplativa (una vita volta alla ricerca intellettuale) come uno solo degli esempi di vita svincolata dalle cose esteriori. Alcuni dicono che una vita simile sia l'unica che ben si adatta al filosofo; affermano, cioè, che un filosofo dovrebbe isolarsi nella ricerca intellettuale e non impegnarsi anche in politica. Inquadrando il tema in questi termini, Aristotele lascia aperta la possibilità che un filosofo non debba essere così limitato. Non si è nemmeno sforzato di adeguarsi all'affermazione che la vita filosofica sia «libera da tutti gli

impegni esteriori». Nell'*Etica Nicomachea* osserva che il filosofo, come ogni altro essere umano, ha bisogno di beni esteriori (X 8, 1178 b 33). Ma, nondimeno, è dell'idea che la filosofia e la politica siano legate in modi diversi ai beni materiali: la filosofia non è in sé stessa uno studio di come garantire tali beni, mentre questo è un compito della teoria politica. Ved. *Pol.* VII 13, 1332 a 1-2 e la nota 71.

Il dibattito tra i sostenitori della vita filosofica e di quella politica è familiare fin dal platonico *Gorgia* (484c-486d), che è stato scritto intorno agli anni della nascita di Aristotele; ved. *Theaet.* 172c-177b. Come indicano i riferimenti di Platone all'*Antiopé* di Euripide, il conflitto tra le due vite era un tema comune nel dibattito del V secolo. Ved. anche *Pol.* I 7, 1255 b 35-7 e *Eth. Nic.* I 5, 1095 b 17-9.

La frase d'apertura del passo, con i suoi riferimenti all'«ordinamento che assicura a qualunque cittadino la miglior condotta e la vita più serena», si può intendere nel senso che la città ideale sia obbligata a fare il bene non solo di una cerchia ristretta, ma di tutti coloro che sono in grado di vivere bene. Questa è la lettura di Nussbaum 1990, pp. 153-4, ma ved. anche pp. 174-5 e la risposta di Charles; ved. la nota 27.

¹⁴ L'espressione tradotta con «l'esercizio di un potere sui vicini, quando sia attuato dispoticamente» è costruita sull'avverbio derivato da *δεσπότης*, da cui anche il nostro «despota». Aristotele usa «despota» sia in riferimento a un padrone nella sua relazione con uno schiavo sia in riferimento al tiranno di una città (III 8, 1279 b 16-7), e oppone la loro forma di dominio a quella che lui chiama potere «politico». Polemizza contro chi pensa che queste due forme di imperio siano la stessa cosa (I 1, 1252 a 7-9; 3, 1253 b 18-20). Il potere politico si esercita su coloro che sono liberi e uguali (I 7, 1255 b 20; 12, 1259 b 5-6; III 4, 1277 b 7-9), tipicamente richiede la rotazione delle cariche (I 12, 1259 b 4-5; III 6, 1279 a 8-10; cfr. II 2, 1261 a 30-b 6), e (anche se Aristotele non esplicita questo aspetto) mira al bene comune (III 7, 1279 a 28-9). Al contrario, il padrone e lo schiavo non sono uguali e non condividono il potere; né il potere del padrone è esercitato per il bene dello schiavo (anche se questi può di fatto trarre beneficio da esso: III 6, 1278 b 32-7). In I 5, 1254 b 2-6, Aristotele non illustra in modo chiaro la differenza tra le due forme di potere quando dice che il potere dell'anima sul corpo è dispotico, mentre quello dell'intelletto (*νοῦς*) sull'impulso (*δρεξις*) è «politico» e «regale». Per Aristotele, il dispotismo e la tirannide non sono necessariamente contrari alla giustizia – non più di quanto lo sia un *δεσπότης* rispetto a uno schiavo naturale. Quando un'intera popolazione è per sua natura schiava, può essere governata solo in modo dispotico (III 14, 1285 a 19-22). Anche se associa regolarmente il regime dispotico con il dominio di una persona, estende la nozione in modo tale che anche altri sistemi politici (democrazie

e oligarchie) possano essere definite dispotiche e tiranniche, quando degenerano nelle loro forme estreme (ved. per es. IV 4, 1292 a 15-9).

Governare come un padrone è una relazione che può instaurarsi tra una persona e un'altra (uno schiavo), tra il tiranno di una città e gli altri che vivono nella medesima città, o tra una città e un'altra. Nel nostro passo e in tutto il resto di VII 2-3, è questa terza relazione che costituisce il fulcro della discussione, anche se Aristotele a volte usa caratteristiche della prima relazione per fare precisazioni sulla terza.

Alcuni detrattori della vita politica affermano che essa implica ingiustizia (nel caso comporti di agire come un padrone su coloro che non dovrebbero essere trattati in questo modo) o, ad ogni modo, è un ostacolo alla prosperità di ciascuno. (Il termine tradotto con «prosperità» – εὐημερία – viene usato una volta nell'*Etica Nicomachea*, in I 4, 1215 a 27, dove sembra essere intercambiabile con εὐδαιμονία. Nell'*Etica Nicomachea* è associato con la prosperità data dai beni esterni; ved. I 8, 1099 b 7; X 8, 1178 b 33. È usato in altri due passi della *Politica*: III 6, 1278 b 29 e VIII 5, 1339 b 4-5; in entrambi i luoghi sembra essere equivalente a εὐδαιμονία. Dal momento che letteralmente significa «una bella giornata» – ved. per es. *Hist. an.* VI 15, 569 b 10-7; 18, 572 b 6 –, può essere utilizzato per connotare un fuggevole buon momento, come in *Rhet.* II 3, 1380 b 3. Ma forse gli avversari del coinvolgimento politico non intendono sostenere che una simile attività interferisca con una vita piacevole.) La loro tesi che la politica sia d'ostacolo al benessere non può reggere se la felicità consiste nella pratica della virtù e se una simile attività è completamente a disposizione di coloro che sono attivi in politica. I difensori della vita politica che Aristotele qui menziona non si accontentano di affermare che si tratti di una buona vita; essi sostengono che si tratta dell'*unica* buona vita («soltanto essa è degna di un uomo»). La loro difesa di questa posizione si riduce alla negazione di una tesi che li indebolirebbe: e cioè che una persona riuscirebbe meglio nell'azione virtuosa se evitasse il coinvolgimento politico, rimanendo così «un cittadino privato». Tale tesi rivela una delle argomentazioni usate dai pensatori avversi alla politica: ammettendo che la felicità consista nella pratica della virtù, essi ritengono che l'impegno in politica sia di per sé più un ostacolo che un'opportunità favorevole all'attività virtuosa. Una posizione simile potrebbe essere sorretta dall'affermazione che quanti sono attivi in politica hanno poco tempo o non ne hanno affatto per esercitare le virtù del pensiero filosofico, ma potrebbe anche essere giustificata dall'affermazione che la politica sia per sua natura un'attività moralmente corruttrice.

La tesi a favore della politica è, invece, che solo chi si impegna in politica può vivere felicemente. Una possibile difesa di questa tesi, di cui Aristotele fa menzione, è che la felicità consiste nell'esercitare il potere di un padrone. Ma questa posizione può anche essere difesa attra-

verso l'identificazione della felicità con l'attività eticamente virtuosa, sostenendo che questa sia più alla portata di coloro che partecipano alla vita politica. La tesi contraria è che quanti si impegnano in politica non possono vivere felicemente, o perché l'attività filosofica non è a loro disposizione in misura sufficiente o perché la politica è inevitabilmente corruttrice.

¹⁵ L'implicazione è che tutte le norme legali di una città devono mirare a un qualche fine – la virtù – e che quasi tutte le città sono gravemente deficitarie in questa organizzazione. Sparta e le città di Creta mirano a un qualche scopo, ma non è quello giusto (Aristotele non si riferisce mai alla prima città con il nome greco di Σπάρτη, ma parla piuttosto di Lacedemone e di Laconi). Ci si potrebbe chiedere come la sua delusione per il disordine delle leggi delle città greche possa essere coniugata con la convinzione che i sistemi politici abbiano un qualche fine (per le aristocrazie, la virtù; per le oligarchie, la ricchezza; per le democrazie, la libertà; ved. III 17, 1288 a 9-12; 18, 1288 a 32-41 sull'aristocrazia; V 10, 1311 a 9-10 sull'oligarchia; V 9, 1310 a 28-32 sulla democrazia). Una risposta potrebbe essere che la maggior parte dei sistemi politici esistenti non è allo stato puro. Anche così, se una città è un misto di elementi oligarchici e democratici, non dovrebbe avere due scopi? E questo non sarebbe un grado significativo di coerenza? Forse l'idea di Aristotele è che, in gran parte delle città, le leggi facciano poco o niente per favorire il fine dei sistemi politici in atto; ciascuna norma promuove qualche fine parziale e di breve termine, ma vi è poca o nessuna pianificazione che favorisca il bene della città sul lungo periodo.

Aristotele torna al tema della natura guerriera degli Spartani in *Pol.* VII 14, 1333 b 12-35; 15, 1334 a 40-b 5, e VIII 4, 1338 b 24-38. Ne discute più ampiamente e critica il loro sistema politico in *Pol.* II 9 (cfr. II 10 sui Cretesi). Elogia Spartani e Cretesi, per il fatto di prestare attenzione all'educazione e alla virtù dei cittadini, in *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 10-1; cfr. *Eth. Nic.* X 9, 1180 a 24-6; *Pol.* VIII 1, 1337 a 29-32. In *Eth. Eud.* VIII 3, 1248 b 37-1249 a 16, critica gli Spartani perché perseguono la virtù in vista di beni «naturali» (tra i quali include il potere: 1249 a 9-10). Questo misto di lode e condanna non manca di coerenza: gli Spartani sono quasi i soli a dare attenzione alla virtù a livello cittadino, ma enfatizzano troppo l'importanza di una virtù (il coraggio), e la usano per cercare di dominare le altre città.

Aristotele non dice che cosa pensa delle leggi che cita, le quali incoraggiano il valore militare. Di certo approva l'onore reso al coraggio sul campo di battaglia; questo è precisamente il luogo in cui ritiene che tale virtù si manifesti nel senso più pieno, ed è favorevole al fatto che si renda onore ai virtuosi. Perché, allora, non dare bracciali ornamen-

tali a coloro che hanno combattuto nelle campagne militari? Perché non mettere alla berlina quelli che non hanno ucciso nessuno? Forse Aristotele non ha obiezioni; in tal caso, le sue critiche agli Sciti, ai Persiani, ecc., non consistono nel fatto che abbiano tali leggi, ma che perseguano vittorie militari non per la pace ma per il predominio (ved. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 5-6: la guerra è finalizzata alla pace). Comunque, un'altra possibilità è che Aristotele ritenga che queste leggi esprimano un'eccessiva enfasi del successo militare tra questi popoli. La sua obiezione è allora che simili leggi ispirino gli uomini a fare la guerra anche quando da essa non deriva nessun bene reale; un lungo periodo di pace, per questi popoli, sarebbe un disastro, perché li priverebbe delle opportunità di conquistare onori. Una terza obiezione a queste leggi, che concorda con l'ultima menzionata, è che esse premiano non tanto l'attività coraggiosa in sé stessa, quanto l'uccisione del nemico, che può non avere alcun rapporto con l'azione virtuosa.

¹⁶ Aristotele qui discute del compito (ἔργον) del capo politico (il πολιτικός; traduzioni alternative sono «esperto di politica», «politico» e «uomo di stato»). Ma qual è la relazione tra questa persona e gli altri cittadini della città che sta costruendo? È qualcuno che progetta la città senza necessariamente far parte di essa? È un cittadino di primo piano della città, qualcuno che gioca un ruolo più importante degli altri cittadini? O, nella sua città ideale, ciascun cittadino che raggiunga una certa età sarà un πολιτικός?

Per tutti i libri VII e VIII Aristotele ipotizza che si stia fondando una nuova città, ma non parla di sé stesso come del fondatore o del legislatore di essa; fa invece riferimento a un fondatore immaginario, che chiama πολιτικός e, più spesso, «legislatore» della città, νομοθέτης (i termini nel loro uso paiono interscambiabili in VII 4, 1326 a 4; cfr. VII 14, 1333 a 37). È colui che decide non solo riguardo alle leggi particolari (per es. quelle che riguardano l'educazione), ma anche relativamente ai fini ultimi e alla struttura della città (per esempio, se tutti i cittadini debbano avere potere decisionale). Aristotele ritiene che si tratti di qualcuno che abbia studiato politica in modo sistematico: qualcuno che ha considerato le questioni etiche affrontate nei trattati di Aristotele (inclusa la stessa *Politica*) e ha studiato i regimi politici delle città greche esistenti. Tuttavia elude la questione relativa al rapporto che il capo politico e legislatore debba avere con gli altri cittadini. Non è qualcuno che ha una posizione permanente di poteri straordinari, dal momento che nella città ideale tutte le cariche sono condivise equamente (VII 14, 1332 b 16-29); e tuttavia Aristotele non si riferisce all'intero corpo dei cittadini quali capi politici e legislatori. Sembra piuttosto immaginare il legislatore come qualcuno che fonda la città e crea le sue leggi più importanti – e poi se ne va.

Aristotele si scaglia qui contro chi pensa che lo scopo di una città debba essere dominare le altre città al modo in cui un padrone domina uno schiavo. La sua obiezione consiste nel fatto che non sia «conforme alla legge» (νόμιμος), ma ciò non significa che alcune o tutte le città abbiano emanato leggi contro un simile dominio. Egli mette sullo stesso piano ciò che è legale con ciò che è giusto (*Eth. Nic.* V 1, 1129 b 11-4; cfr. Senofonte, *Memor.* IV 4, 12-25), e quindi la sostanza della sua argomentazione consiste nel presupposto che sia ingiusto il predominio di una città su quelle circostanti, nell'ipotesi che quelle circostanti non abbiano natura servile. Gli avversari di Aristotele vogliono che la loro città eserciti il potere su quelle circostanti, senza riguardo per come queste siano.

Altrove, Aristotele ritiene che ci siano leggi non scritte che sono accettate ovunque. Ved. *Rhet.* I 10, 1368 b 7-9; 13, 1373 b 4-18 a. Nel secondo dei due passi, attribuisce ad Antigone la convinzione che la sepoltura di Polinice fosse giusta per natura, anche se era stata proibita da Creonte; ella, quindi, agiva in ossequio a una legge non scritta. Si noti anche la sua affermazione in *Eth. Nic.* V 7, 1134 b 18-20, in base alla quale la giustizia naturale, a differenza di quella legale, non dipende da ciò che le persone pensano. Sulle leggi non scritte ved. anche il luogo di Senofonte citato sopra. Nell'antichità la definizione più completa e meglio conosciuta della legge naturale è quella di Cicero, *Resp.* III 33. Ved. A.A Long – D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge 1987, pp. 432-3.

Aristotele suggerisce anche che la mancanza del consenso di chi è sottoposto a dominio sia un fattore importante da considerare, di cui i suoi oppositori non tengono conto. Essi vogliono il «comando sul prossimo, che questo sia consenziente o no». Aristotele stesso non pone il consenso di uno schiavo a essere comandato come una condizione necessaria della schiavitù legittima, ma ritiene che sia importante garantire la diffusa accettazione del sistema politico; ved. IV 9, 1294 b 34-40; 12, 1296 b 15-6; VI 4, 1318 b 34-5. Pertanto, chi vuole dominare altre città deve affrontare soggetti ostili, e questo rende inaccettabile il tipo di potere che vuole esercitare.

A sostegno della sua argomentazione, Aristotele presuppone che certe caratteristiche di altri mestieri si riscontrino anche nel mestiere del politico. Ma ritiene forse che il compito del capo politico non richieda l'uso della persuasione? Letta così, questa argomentazione implica che, come il medico sa in che modo si raggiunge la salute ma non come persuadere o costringere le persone a essere sane, così al capo politico è sufficiente conoscere come i cittadini raggiungono la felicità, ignorando però come persuaderli o costringerli a fare quello in cui consiste la felicità. Persuadere è compito del retore, non del politico.

Tuttavia, non è per niente probabile che questa fosse l'opinione di

Aristotele. Se il capo politico non è un tiranno ma un capo *politico*, deve cercare di persuadere le persone ad accettare il suo punto di vista. Più verosimilmente il pensiero di Aristotele è che il mestiere del medico non consista nel persuadere e (se questo non riesce) nel costringere e che, similmente, il mestiere del capo politico non consista nel persuadere e (se questo non riesce) nel costringere. E la ragione per cui persuadere o costringere non è il loro mestiere è che la costrizione non fa parte del loro lavoro.

In base a questa lettura, Aristotele non ha bisogno di negare che un esperto di *x* sarà bravo a presentare la sua conoscenza di *x* agli altri; in questo senso, il suo mestiere includerebbe anche l'insegnamento e quindi la persuasione. Ma, come il matematico non obbliga gli altri ad accettare le sue dimostrazioni, allo stesso modo il medico non costringe i suoi pazienti a essere sani e il capo politico non costringe gli altri ad accettare i suoi ordini. Comunque, anche se accettassimo questa interpretazione, l'analogia di Aristotele pare inadeguata. Pure se, come egli evidenzia, un sistema politico deve sforzarsi di essere diffusamente accettato, non può evitare di fare affidamento in una certa misura sulla forza o almeno sulla minaccia della forza; Aristotele stesso riconosce la giustezza della punizione e afferma che anche nella città ideale a volte può essere necessaria (ved. VII 16, 1335 b 38-1336 a 2; VII 17, 1336 b 8-12; cfr. III 15, 1286 b 27-33). Non si può fare a meno delle armi: non solo per i nemici esterni, ma anche contro i dissidenti interni (VII 8, 1328 b 7-9). In questo senso, vi è una differenza tra il mestiere dei politici, che devono essere pronti a usare la forza, e gli altri mestieri.

Aristotele non fa mai dire ai suoi avversari che la forza sia giusta. Essi dicono che, quando altri li governano, questi altri devono governare in modo giusto; in tale situazione, reputano che le persone debbano essere trattate in modo giusto, e non credono che tutto quanto fa un governante sia giusto. Ma dimenticano o negano a proprio vantaggio queste idee, quando sono in una posizione di potere sugli altri. Per un pensiero simile, ved. VII 14, 1333 b 29-33.

Determinati animali, ma non altri esseri umani, sono fatti per essere mangiati dagli esseri umani (ved. *Pol.* I 8, 1256 b 15-7 per l'affermazione che gli animali esistono per il bene degli esseri umani); allo stesso modo, alcuni esseri umani non sono fatti per essere ridotti in schiavitù. Il modo in cui una realtà deve essere trattata dipende dalla sua natura, e l'errore commesso dagli avversari di Aristotele consiste nel non aver fatto distinzione tra quegli esseri umani che sono giustamente trattati da schiavi e quelli che non lo sono. La sua opposizione al potere dispotico sulle altre città è, da questo punto di vista, collegata alla sua difesa della schiavitù.

¹⁷ Aristotele afferma che una città potrebbe essere felice di per sé stessa; cioè, una città felice potrebbe non avere relazioni (per es. commerciali o militari) con nessun'altra città. Esprime altrove questo pensiero, dicendo che una città è una comunità autosufficiente (*Pol.* I 2, 1252 b 29; 1253 a 1; II 2, 1261 b 11-4; III 1, 1275 b 21; 9, 1281 a 1; IV 4, 1291 a 10; VI 8, 1321 b 17; VII 4, 1326 b 2-9; 5, 1326 b 27-30; 8, 1328 b 16-9). A differenza della famiglia o del villaggio, essa è abbastanza grande da permettere ai suoi membri di vivere bene; non servono comunità più grandi al fine di provvedere alle risorse necessarie per una buona vita. Ved. in particolare *Pol.* I 2. Ma si noti che in II 6, 1265 a 20-2 si dice che un legislatore deve considerare le regioni vicine «se la città vuole avere una vita di relazione e non di solitario isolamento». Come indica l'affermazione successiva (1265 a 25-8), qui la sua idea è che, se una vita di isolamento è inadatta per un individuo, deve esserlo anche per una città. Questo, però, non tiene conto del fatto che l'individuo non è autosufficiente, mentre la città lo è. Ad ogni modo, gli avversari militaristi di Aristotele devono ritenere che, se una città non ha nemici esterni, allora è in una condizione malaugurata, poiché non ha nessuno su cui esercitare il dominio. Devono abbracciare la tesi paradossale che una città abbia bisogno di nemici. Nel rifiutare questo, Aristotele afferma che non tutte le attività virtuose sono sullo stesso piano: le attività militari (quando intraprese nel modo proprio) sono nobili, ma esistono in ragione di un fine ancora più alto.

La città che Aristotele va descrivendo ha soldati, e il filosofo presta una certa attenzione alla sua difesa (VII 11). Perché non afferma semplicemente che la sua città ideale non ha nemici e quindi non ha bisogno di difesa? (Dopotutto, egli ammette la possibilità di una città felice che non abbia relazioni con altre città né nemici.) La risposta è che vuole descrivere una città le cui caratteristiche forniscano un modello suscettibile di imitazione da città realmente esistenti; omettere il discorso sulle questioni militari avrebbe reso la sua concezione della città ideale un'utopia inutile. C'è però una difficoltà che Aristotele non affronta: in una città che esiste di per sé stessa, i cittadini non avrebbero bisogno di sviluppare la virtù del coraggio (potrebbero combattere tra loro, ma in quel caso la città non sarebbe ben governata). Sarebbero dunque meno virtuosi dei cittadini delle città normali? Se così fosse, non è forse vero che la città isolata sarebbe meno felice, dal momento che i suoi cittadini sono meno virtuosi? Più in generale: se l'esercizio di una virtù richiede l'esistenza dei mali, l'eliminazione di questi mali è indesiderabile?

Il fenomeno di città che non hanno rapporti esterni è discusso ancora in VII 3, 1325 b 23-7, dove è utilizzato a sostegno della tesi che l'attività è possibile anche in assenza di tali relazioni.

In 1325 a 7-14, Aristotele aggiunge che i tipi di leggi e di pratiche

di cui una città necessita dipendono dal tipo di vicini che ha. Tuttavia, perché sostiene che il legislatore non deve limitarsi a conoscere come le città possano condividere una vita felice, ma anche sapere come altri tipi di comunità possano farlo? Forse l'idea è che, seppure la città sia la migliore comunità per conquistare la felicità, anche unità più grandi possono riuscirci in una certa misura e il legislatore eccellente deve essere ben edotto anche su queste situazioni. È degno di nota il fatto che, secondo Aristotele, il politico ben informato debba raggiungere un elevato livello di generalità: non si può limitare a domandarsi che cosa funziona meglio in una data città, o anche in tutte le città.

Aristotele conclude il capitolo ricordando che non ha ancora determinato quale sia il miglior sistema politico. Non è quello che ha come fine ultimo il predominio militare, ma così si lascia ancora nell'oscurità quale sia il fine ultimo. La discussione prosegue nei capp. 3 e 13-5.

¹⁸ Difesa della politica e della filosofia.

¹⁹ Aristotele ritorna alla disputa tra filosofia e politica. Una corrente ritiene che il miglior tipo di vita sia quella «libera da tutti gli impegni esteriori» (VII 2, 1324 a 28) e usa questo come punto a favore della filosofia contro la politica. Ora vi è un'eco di questo tema, visto che gli avversari della vita politica affermano che il politico non è una persona libera. Perché? Una risposta viene suggerita dall'espressione «impartirgli ordini per i bisogni elementari» (1325 a 26). Essere sempre occupati a dare simili ordini significa essere legati alle cose esteriori; significa essere preoccupati di beni che sono semplicemente necessari ma non nobili. Se la vita di una persona è spesa facendo ciò che è solamente necessario, tale persona non è libera (cfr. *Theait.* 175 d 7-e 5; ved. la nota 27). Aristotele concorda con la posizione antipolitica su questo punto: se la vita di un individuo si esaurisce nel dar ordini agli schiavi, costui non ha una buona vita (ved. *Pol.* I 7, 1255 b 33-7).

La sua risposta a questo argomento è che non si tratta di una giusta caratterizzazione della carica politica; non «ogni forma di governo è come quella del padrone» (1325 a 27-8). La conseguenza è che, quando un capo politico governa nel modo giusto persone libere, non si preoccupa dei beni semplicemente necessari; piuttosto, la sua attività ha a che fare con ciò che è nobile. Se il fine della città consiste nello sviluppare e nel mantenere la virtù dei cittadini, e non solo provvedere ai beni esteriori, allora il capo politico non manca della libertà. Questo modo di contestare la vita politica è favorito dall'idea che governare implichi, come tratto proprio o inevitabile, il dominio su persone al modo in cui un padrone comanda su uno schiavo. Una tale idea viene, a sua volta, confortata dal fatto che alcuni sostenitori della vita politica vedano proprio in questo il suo principale vantaggio. No-

nostante il fatto che Aristotele in questo passo rifiuti la tesi che la vita politica non sia libera, egli stesso fa un'osservazione correlata quando, nell'*Etica Nicomachea* (X 7, 1177 b 4-15), afferma che la vita del politico è priva di tempo libero. Per ulteriori discussioni, ved. la nota 72 a questo libro e la nota 10 al libro VIII.

Aristotele si riferisce qui (1325 a 30-1) e in VII 14, 1333 a 3-4 a una trattazione precedente relativa alla distinzione tra governare uomini liberi e governare schiavi; potrebbe essere *Pol.* I 3-7 (ved. in partic. I 7, 1255 b 16-7) o III 4, 1277 a 33-b 11. In III 6, 1278 b 17-8 usa anche l'espressione «discorsi sui primi argomenti» per alludere alla sua trattazione della gestione della casa e della servitù. Ma con un'espressione analoga, in III 18, 1288 a 37-8, si riferisce a III 4-5; in IV 2, 1289 a 26, «nella prima sezione» si riferisce a III 6 sgg. Simili espressioni alludono a qualche parte precedente della *Politica*, ma non è detto che si riferiscano sempre alla medesima parte (a differenza di quanto afferma Newman 1887-1902, II, pp. XX-XXI).

Una delle premesse utilizzate dagli avversari della filosofia – cioè che il «bene operare» (εὐπραγία) sia la «felicità» (1325 a 22-3) – è largamente accettata (cfr. *Eth. Nic.* I 4, 1095 a 19). Operare bene (e quindi l'essere felici) è un'attività (πράξις): il termine πράξις è contenuto in εὐ-πραγία. E, se la felicità è un'attività, questo può giocare a svantaggio dei filosofi, che sembrano inattivi, non fanno nulla, non realizzano nulla. Un modo per controbattere questa critica è affermare che l'esercizio filosofico di solito produce beni comunemente riconosciuti o allevia sofferenze; un altro modo è affermare che i filosofi operano bene e sono attivi anche se la filosofia non produce nulla se non sé stessa. Quest'ultimo corrisponde alla strategia adottata da Aristotele in questo capitolo. Il *Protreptico* contiene entrambi i tipi di argomentazione; ved. i frammenti B46-51 per la prima e B42-3 per la seconda. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele assume come un punto a favore della contemplazione il fatto che nulla derivi da essa (X 7, 1177 b 2).

Benché la premessa che la felicità implichi l'attività sia ampiamente accettata, non mancano pareri opposti; in caso contrario, Aristotele non avrebbe bisogno di insistere sul fatto che sia un errore «dare più valore all'inazione che all'azione» (1325 a 31-2). Nella sua orazione funebre, Pericle dice che chi disdegna la politica dovrebbe essere definito inutile piuttosto che ἀπράγμων, sottintendendo che quest'ultimo era un titolo di lode per coloro che pensano agli affari propri (Tucidide, II 40). Aristotele nota anche (*Eth. Nic.* VI 8, 1142 a 2) che le persone coinvolte nella politica talvolta sono accusate di essere πολυπράγμονες – «indaffarate», «ficcanaso». L'ideale opposto, quindi, è una sorta di inattività; la persona buona e la buona vita sono caratterizzate per via negativa: la prima deve essere modesta, tranquilla, passiva e non infastidire le altre persone. Cogliamo qualcosa di questa idea nel *Carmide*

di Platone, dove la temperanza viene innanzitutto definita come una sorta di tranquillità (159 b). E la concezione platonica di giustizia nella *Repubblica* formulata nell'espressione «fare le proprie cose» (433 b-c, 443 c-e) deve qualcosa a questa prospettiva (ved. anche Carter). Aristotele non mostra simpatia per questo punto di vista e pensa che richieda una qualche discussione. Vede la persona buona non come uno che si limita a pensare a sé stesso, ma come uno «che agisce», uno che «porta buoni e abbondanti frutti» (1325 a 32-4). Chiunque elogi l'inattività dovrà confrontarsi con l'argomentazione che Aristotele usa nell'*Etica Nicomachea* (I 1095 b 32-3): l'inattività è simile al vivere dormendo.

²⁰ A questo punto Aristotele affronta l'obiezione in base alla quale, se la felicità consiste nel governare i liberi, allora bisogna impegnarsi in siffatta attività più che si può. Questa argomentazione è in linea con quella iniziata nel cap. 2: si pensa che la vita più felice sia quella di un tiranno che domina il maggior numero di persone (1324 a 10-2), e il compito del capo politico è esercitare il potere sugli altri, a prescindere dal fatto che lo vogliano o no (1324 b 24-6). Il presupposto è che, esercitando l'autorità su chiunque, non importa se secondo giustizia o contro di essa, si avrebbe il potere di realizzare «un numero altissimo di opere eccellenti» (1325 a 36). Ma perché uno che difende questa teoria dice anche che genitori e figli non dovrebbero aver riguardo gli uni degli altri (1325 a 38-9)? Forse l'idea di Aristotele è che, se un governante fa di tutto per disprezzare gli altri, allora dobbiamo essere capaci di generalizzare il suo caso dicendo che ognuno deve disprezzare gli altri. Il suo passo successivo consiste nell'ipotizzare un tipo diverso di generalizzazione: se per noi è meglio privare delle loro cariche quelli che le meritano, allora anche ogni tipo di violenza e furto dovrà essere il meglio. Ma Aristotele pensa che ovviamente tutte queste azioni manchino di nobiltà, anche se chi difende il governo senza avvicendamento si può supporre che aspiri al maggior numero di azioni nobili. Aristotele ne trae la conseguenza che chi esercita il potere senza interruzioni, privando a torto gli altri delle cariche non stia facendo nulla di nobile (1325 b 3: «non è più possibile attribuirgli belle azioni»); non sta compiendo azioni nobili, anzi ne sta compiendo di vergognose. Ecco perché il trasgressore non può porre rimedio alla sua ingiustizia: niente che possa fare, dopo aver privato a torto gli altri della loro occasione di governare, sarà considerato nobile.

Questa affermazione dà adito a contestazioni: per quale motivo qualcuno che ha a torto monopolizzato una posizione di potere non potrebbe comunque servirsene per fini buoni? E, senza questa affermazione, l'argomentazione di Aristotele perde la sua forza, dal momento che, se le azioni successive possono essere nobili, cosa impedisce loro di essere abbastanza virtuose da compensare la trasgressione pre-

cedente? La questione assomiglia a un problema che chiamiamo delle «mani sporche»: fare un male da cui può venire un bene. Ma, nel caso che Aristotele prende in considerazione, si fa del male agli altri solo perché da esso provenga un bene per sé stessi, e questo sembra essere un dilemma che crea meno perplessità rispetto al caso in cui si faccia del male a un gruppo di altre persone al fine di impedire mali peggiori per un altro gruppo. Ved. Stocker, pp. 9-36, 51-84.

Le relazioni che Aristotele menziona in 1325 b 4-5 (uomo-donna, padre-figli, padrone-servo) sono quelle in cui la superiorità di una parte sull'altra rende giusto il fatto che una persona domini – anche se Aristotele insiste ancora sul fatto che le relazioni non debbano essere assimilate le une alle altre (*Pol.* I 12; I 13, 1260 a 9-14; III 6, 1278 b 30-1279 a 2).

In 1325 b 7-12, formula una tesi che era implicita: il difensore del governo senza avvicendamento ignora l'uguale merito degli altri. Sull'idea che i cittadini uguali debbano condividere equamente le cariche, ved. I 12, 1259 b 5-6; II 2, 1261 a 30-1261 b 4; III 6, 1279 a 8-10; 16, 1287 a 12-6; 17, 1287 b 41-1288 a 2; VII 14, 1332 b 16-27. Sull'idea più generale che la giustizia consista nell'uguaglianza per gli uguali, ved. III 12, 1282 b 18-21 e V 1, 1301 b 29-39. Un corollario di questo principio, come Aristotele sottolinea in VII 3, è che, quando una persona è superiore alle altre quanto a virtù (e, aggiunge, quanto a potere), allora il suo diritto ad esercitare la carica politica deve essere maggiore. Così Aristotele giustifica il potere sovrano in III 13, 1284 a 9-14. Ma si noti la sua affermazione, in VII 14, 1332 b 16-27, che nessuno ha il tipo di superiorità che giustificerebbe il potere sovrano; ecco perché la città ideale che va costruendo non è un regno ma, piuttosto, un sistema politico in cui le cariche sono condivise equamente. Il criterio di uguaglianza è utilizzato anche per l'assegnazione delle terre (VII 10, 1330 a 16-7).

La violazione del principio di uguaglianza fra uguali viene detta contraria alla natura (1325 b 9). Ma non dovremmo vedere l'appello alla natura come un tentativo di trovare una base non morale o valutativamente neutra per le istituzioni politiche. Al contrario, Aristotele determina se una pratica è naturale chiedendosi se essa sia giusta. La schiavitù (I 5-7) e la subordinazione delle donne (I 12, 1259 b 1-3) sono naturali perché giuste; i sistemi politici non retti sono innaturali perché ingiusti (III 17, 1287 b 39-41). Sono contrari alla natura anche il dominio del corpo sull'anima (I 5, 1254 b 2) e l'imposizione di interessi (I 10, 1258 b 7-8): ved. Annas 1993, pp. 142-58, e la nota 10 al libro VIII.

Non è chiaro che cosa Aristotele intenda con la condizione (1325 b 12-3) che la persona superiore «non solo abbia virtù, ma anche la capacità di tradurla in pratica». Significa che i cittadini non agiscono ingiustamente qualora non riescano a innalzare allo stato di re una persona

straordinariamente virtuosa, ma agirebbero ingiustamente se non riuscissero a obbedire a qualcuno che già lo è e merita di esserlo? È possibile che con «la capacità (δύναμις) di agire al meglio» (b 11) non si riferisca al potere politico, ma alle capacità di attuazione, poiché in V 9, 1309 a 33-9 cita δύναμις e virtù come due qualifiche separate per il possesso di cariche.

²¹ A questo punto, avendo terminato la sua argomentazione in base alla quale la vita politica consiste nell'attività virtuosa, e non nel semplice dare ordini a servi o acquisire potere, Aristotele difende la vita filosofica dall'accusa d'essere inattiva. In VII 2, 1324 a 27 si era affermato, senza argomentarlo, che la vita politica e la vita attiva fossero la stessa cosa. Inoltre, in VII 3, 1325 a 31-4, Aristotele ricusa i sostenitori della tesi che la vita filosofica è superiore a quella politica perché è inattiva. Ora metterà in discussione l'affermazione iniziale che *solo* la vita politica sia attiva. È una mossa ovvia poiché, se la felicità consiste nell'attività buona (εὐπραγία), allora la concessione che la vita filosofica non sia attiva (πρακτική) sarebbe fatale.

Purtroppo, le argomentazioni di Aristotele hanno il difetto di non affrontare direttamente il problema di quale sia l'esatto significato dell'essere attivi o di quale realtà sia più attiva rispetto a un'altra. Uno dei suoi presupposti sembra essere che, se una cosa è in qualche modo dipendente da un'altra, allora quest'ultima è più attiva della prima. Forse l'idea è che l'oggetto dipendente sia in certa misura reattivo: non inizia, ma segue. Ciò spiegherebbe perché pensieri «che esistono di per sé e che hanno in sé il proprio fine» (1325 b 20-1) siano più attivi rispetto a pensieri che sono concepiti non per sé, ma al fine di conseguire qualche ulteriore risultato. L'atto di pensiero del costruttore è una reazione al bisogno dell'edificio, mentre i pensieri del filosofo non sono una reazione a qualche mancanza, ma sono concepiti interamente per sé stessi. Allo stesso modo, l'operaio reagisce, e quindi ha meno azione, al capomastro.

Il *Protreptico* si serve dell'assunto che il pensiero filosofico sia di per sé stesso superiore a tutte le altre occupazioni (B25, B27, B42-4); così pure *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 1-4. Comunque, qui in VII 3, Aristotele non dà rilievo alla tesi che il pensiero filosofico sia *più* attivo rispetto ad altre attività; vale a dire, non trasforma la sua tesi in un'argomentazione a favore della superiorità della filosofia, come fa in altre opere. Il suo obiettivo si limita semplicemente a mostrare che la vita filosofica non è vulnerabile alla critica d'essere inattiva. In VIII 3 Aristotele ritiene che la musica – un'attività che ha qualche affinità con la filosofia (ved. la nota 78) – dovrebbe occupare il tempo libero dei cittadini; ciò implica che l'attività politica non goda di tempo libero e, dunque, non sia pienamente soddisfacente. Ved. la nota 10 al libro VIII.

Altrove, Aristotele fa una distinzione tra il θεωρητικόν e il πρακτικόν, e in questi passi il secondo termine è di solito tradotto con «pratico» piuttosto che con «attivo». Il pensiero pratico e quello teoretico, per esempio, sono due differenti tipi di ragionamento; ved. *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 27-36; 11, 1143 b 2; X 7, 1177 b 3, 6; *Pol.* VII 14, 1333 a 25. Il sostantivo (πραξις) dal quale l'aggettivo πρακτικόν deriva è così ampio che può esprimere tutti i tipi di atto volontario: qualunque cosa facciamo, per il fatto che la riteniamo buona, è una πράξις. Il termine può essere utilizzato in un senso più ristretto, così da escludere ciò che facciamo interamente a motivo di qualcos'altro; e può essere usato in modo ancor più ristretto, così da escludere il pensiero teoretico.

In 1325 b 23-30 Aristotele cerca di dare un'ulteriore giustificazione all'affermazione (fatta in 1325 b 16-7) che la vita attiva necessiti di non essere vissuta «in relazione agli altri». Qui egli non vuole affermare che il pensiero filosofico sia *più* attivo rispetto ad altri tipi di pensiero, ma solamente che, per essere attivi, non è necessario fare una cosa che ricada su un'altra. Il presupposto dell'argomento è che ci si *può* – non che si *deve* – impegnare nell'attività teoretica in assenza di altre. La tesi viene resa esplicita in *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 32-3, dove questa caratteristica è ritenuta una prova della superiorità dell'attività teoretica su quella pratica. Qui in VII 3, Aristotele sostiene la tesi che si possa essere attivi senza essere attivi nei confronti di altri, richiamando la possibilità, menzionata in VII 2, 1324 b 41-1325 a 3, di una città che non ha relazioni con altre città. Lì la sua posizione era che una simile città potesse essere felice; qui è che simili città possono essere attive. Non è chiaro perché il passo presente asserisca che le città che scelgono di vivere in isolamento possano essere attive. Forse l'idea di Aristotele è che la πράξις non si riduca a un fare qualcosa, ma sia un fare qualcosa volontariamente. Essere attivi significa dare inizio a una impresa, e quindi, se una città è costretta all'isolamento, per esempio a causa di un assedio, non può essere attiva.

In 1325 b 27-8, applica al singolo essere umano la sua teoria relativa alle città. Quando dice che essa «vale» analogamente anche per l'individuo, non assume la posizione platonica in base alla quale un individuo ha parti che sono attive nelle loro relazioni interne. Non fa della complessità interna una condizione necessaria dell'attività; se lo facesse, dovrebbe dire che il suo dio ha parti. La sua idea è, invece, che i singoli esseri umani possono essere attivi quando sono soli con sé stessi, per il fatto che le realtà (città, dio, cosmo) sono attive senza essere legate ad altre cose.

Per la seconda volta nel libro VII (ved. VII 1, 1323 b 23-6), Aristotele prende in considerazione la natura di dio per sostenere una tesi relativa al bene umano; e qui si appella alla natura del cosmo. Discute

dell'ottimale condizione di dio in *Met.* XII 7 e 9, e *Eth. Nic.* X 8, 1178 b 8-22; come indica in questi passi, l'unica attività di dio è pensare, ed è esente da relazioni morali con gli esseri umani o con qualunque altro essere vivente. L'ottimale condizione dell'intero cosmo è discussa in *Met.* XII 10. La sua perfezione è collegata con il suo movimento eterno e senza sforzo in *de caelo* II 1. La tesi in base alla quale vi è solo un sistema-mondo è difesa in *de caelo* I 8-9. Dal momento che il cosmo è attivo (si muove eternamente) ma non agisce su una realtà che sia esterna ad esso (giacché una tale realtà non esiste), fornisce un altro esempio di qualcosa che è attivo senza essere in relazione ad altro.

Anche se Aristotele fa riferimento alla natura di dio in due occasioni, non dice mai di aver già usato un simile argomento nell'*Etica Nicomachea* (X 7, 1178 b 8-32) per difendere la vita filosofica. La sua reticenza richiede qualche spiegazione, perché nel seguito del libro VII si servirà due volte di formule dell'*Etica Eudemea* e ci dirà due volte che sta usando i suoi scritti etici (VII 13, 1332 a 8, 22; ved. le note 72 e 73). Quando utilizza materiale tratto dalle sue opere etiche, non manca di richiamare la nostra attenzione su questo fatto; per quale motivo, allora, qui non dice che sta attingendo alla sua difesa della vita filosofica nell'*Etica Nicomachea*? Una spiegazione ovvia della sua reticenza viene da sé: non ha ancora scritto l'*Etica Nicomachea*. Se accettiamo questo, allora dobbiamo considerare l'*Etica Eudemea* precedente all'*Etica Nicomachea*, e i libri VII-VIII della *Politica* scritti nell'intervallo tra le due. Si tratta di un'ipotesi plausibile, perché ci consente di tracciare una progressione naturale nella trattazione aristotelica della rivalità tra filosofia e politica: l'*Etica Eudemea* non mette esplicitamente a confronto le due vite, la *Politica* lo fa ma non giunge a una conclusione decisiva, mentre l'*Etica Nicomachea* esplora in modo completo la questione e premia la vita filosofica (per pensieri simili, ved. la nota 10 al libro VIII). È poco probabile che Aristotele abbia mai nutrito qualche dubbio sulla superiorità della vita filosofica; il *Protreptico* è presumibilmente precedente ed è una difesa della filosofia su tutto il fronte. Tuttavia, se ordiniamo le sue opere nel modo suggerito, possiamo attribuire ad Aristotele un crescente bisogno di esprimersi sulla rivalità tra filosofi e politici. D'altra parte, non c'è alcuna progressione logica ponendo l'*Etica Nicomachea* prima dell'*Etica Eudemea* e la *Politica* dopo entrambe; perché in tal caso avremmo prima una discussione completa della rivalità tra filosofia e politica; poi un'opera in cui di tale discussione non c'è traccia; e infine un'opera che affronta la questione in modo inconcludente.

Tutto ciò fornisce un qualche sostegno all'ipotesi diffusa tra gli studiosi contemporanei che l'*Etica Nicomachea* contenga il pensiero finale di Aristotele sull'etica, e che l'*Etica Eudemea* sia stata scritta precedentemente; l'ipotesi ha una lunga tradizione, dal momento che è stata

l'*Etica Nicomachea* e non l'*Etica Eudemea* a essere oggetto di innumerevoli commenti nel corso dei secoli. Comunque, per un'importante posizione dissonante rispetto a questa tradizione ved. Kenny 1978 e 1992, pp. 113-42.

²² Popolazione.

²³ Gli «altri sistemi politici» che nomina Aristotele possono essere quelli raccolti dalla sua scuola in un'opera andata perduta (con l'eccezione della *Costituzione degli Ateniesi*). Sul valore di simili studi, ved. *Eth. Nic.* X 9, 1181 b 12-24. Altrimenti, gli «altri sistemi politici» possono essere quelli esaminati nel libro II della *Politica*.

Aristotele afferma qui che il solo sistema politico ideale degno di essere studiato è quello che si può realizzare. Questo vincolo viene menzionato anche in II 6, 1265 a 17-8 ed è suggerito dalle enunciazioni di VII 1, 1323 a 18-9. Perché la città ideale che studiamo – la «città organizzata secondo le nostre aspirazioni» (cfr. VII 5, 1327 a 4; 10, 1330 a 25-6; 11, 1330 a 37; 12, 1331 b 21; 13, 1332 a 29) – dovrebbe essere realizzabile? Forse perché il nostro studio dovrebbe avere un valore pratico. Ma un ideale impossibile è necessariamente inutile? Potrebbe comunque guidare l'azione, se ad esso si possono avvicinare istituzioni esistenti. Platone dice che la città ideale della *Repubblica* non è impossibile (502 c, 540 d), pur se aggiunge (592 b) che, quand'anche non dovesse mai esistere, fornirebbe nondimeno un modello per l'anima.

La tesi per cui dobbiamo limitarci a ciò che è possibile è aperta a molteplici interpretazioni, che dipendono da quanto ampiamente intendiamo il significato di possibile. In un certo senso, è possibile che tutti i cittadini sviluppino ed esercitino la saggezza teoretica; ed è possibile che non sia necessaria alcuna preparazione alla guerra, perché tutte le città vicine sono amichevoli. Ma la filosofia *non* è studiata da tutti (ved. la nota 78), e l'esercizio militare è necessario. Aristotele è apparentemente guidato da una nozione di cosa sia probabile – o improbabile – che accada anche nelle migliori circostanze.

Il suo paragone tra il capo politico e altri artigiani suggerisce che non è compito del capo far sì che la materia su cui agisce sia buona quanto dovrebbe. L'artigiano prende i suoi materiali da qualcun altro e fa il miglior lavoro che gli è possibile entro questi limiti. Quindi, anche se il compito proprio di Aristotele è quello di specificare quali siano le migliori condizioni iniziali, non è opera di nessuno determinarle nella realtà. Questo si accorda con ciò che Aristotele dice più avanti riguardo all'influenza del caso nella costruzione della città ideale: si può solo sperare che le questioni in cui la fortuna gioca un ruolo ampio siano favorevoli (VII 13, 1332 a 29-31; cfr. VII 12, 1331 b 21-2).

Se, come Aristotele affermerà presto (VII 7), il clima influenza il carattere dei cittadini, allora si deve desiderare il clima più favorevole possibile, ma non si può fare nulla al riguardo.

Comunque c'è un punto debole nell'analogia di Aristotele tra il legislatore e altri artigiani. L'addestramento del suonatore di arpa non lo mette in grado di fare arpe, e dunque non si può imputare a sua mancanza se è fornito di mediocri strumenti da suonare. Ma in alcuni casi la formazione del legislatore – i suoi studi di etica, i sistemi politici e così via – lo avvantaggia nel modificare il tipo e la quantità di mezzi con cui lavora. Per esempio, se la popolazione è troppo grande o troppo piccola, può incoraggiare o scoraggiare il controllo delle nascite (ved. la nota 26). Dal momento che normalmente un artigiano non ha potere politico in virtù della conoscenza del suo mestiere, la sua competenza non gli fornisce il controllo sui materiali con cui lavora. Ma il capo politico è per definizione qualcuno che esercita potere sugli altri, e così la sua abilità di influenzare l'oggetto su cui lavora è di gran lunga maggiore.

C'è anche questa difficoltà per Aristotele: con chi popolerà la sua città ideale? Sono cittadini che già accettano la corretta concezione di felicità e sono perfettamente virtuosi? Quanto è realistico assumere che ci sarà un numero sufficiente di tali individui da formare un'intera città, senza che nessuno cerchi di favorire questo risultato (sul basso numero di persone virtuose, ved. *Pol.* V 1, 1301 b 40-1302 a 2; 4, 1304 b 4-5; cfr. Platone, *Polit.* 292 e)? Questi individui saranno disposti a lasciare le loro famiglie e comunità per fondare una nuova città? La possibilità è minima. D'altra parte, se gli individui che popolano la nuova città non accettano fin dall'inizio la corretta concezione di felicità, ma saranno, invece, educati ad accettarla, perché allora la città ideale non è alla portata di tutti, al contrario di quanto Aristotele dice in *Pol.* IV 1, 1288 b 24-5?

²⁴ Aristotele passa ora al tema principale del cap. 4: il numero degli abitanti della città. Egli assume fin da principio che una città debba contenere un *πλῆθος*, una moltitudine. Dal momento che il termine è l'opposto di «pochi», Aristotele altrove lo usa per descrivere coloro che non sono caratterizzati da qualche speciale qualifica politica, come virtù, ricchezza, o autorità; il suo presupposto è che in gran parte delle circostanze solo un esiguo numero sarà eccellente in uno di tali ambiti (ved., per esempio, III 10, 1281 a 12-3). Ma in questo passo il termine *πλῆθος* non ha tale connotazione, giacché i cittadini della città ideale saranno tutti virtuosi. La «moltitudine» di questa città non è «una massa indiscriminata», come Aristotele qui afferma (1326 a 18). Egli distingue tra la moltitudine dei *cittadini*, che sono parte autentica della città, e la grande massa che include tutti gli *abitanti* della città.

Non si chiede perché i residenti permanenti debbano essere divisi tra cittadini e non cittadini. Ma se avesse sollevato tale questione, la sua risposta avrebbe fatto riferimento a tutte le considerazioni che espone in questo capitolo: se tutti i residenti fossero cittadini, ce ne sarebbero troppi. Lo spinge a sostenere che lo stato di cittadino debba essere limitato a un numero adeguato il fatto che tali limiti erano comuni tra le città greche.

Incontriamo qui (1326 a 22-4) per la prima volta nel libro VII i presupposti aristotelici che alcune occupazioni siano incompatibili con la condizione di cittadino di una città ideale e che una garanzia di stabilità economica sia necessaria per godere di una simile cittadinanza. Una città sovrappopolata, ritiene Aristotele, è una in cui molti saranno accolti come cittadini anche se non hanno le qualifiche per essere cittadini ideali (non afferma che non siano qualificati per la cittadinanza in *qualunque* città; ved. la nota 45). Il termine tradotto con «operaio» è βάνυστος, un aggettivo dispregiativo che significa «volgare» e, quando è usato come sostantivo, si riferisce a un'ampia categoria di lavoratori manuali specializzati. Il pregiudizio contro i mestieri manuali e il lavoro retribuito era una caratteristica inveterata della cultura greca; non era confinato alle classi elevate, ma era entrato a far parte anche dell'ideologia popolare (ved. Ober 1989, pp. 272-7). Erodoto nota che era quasi universale e non limitato ai Greci (II 164-7). Per una caratterizzazione generale di questo atteggiamento, ved. Austin – Vidal-Naquet, pp. 11-8. Sul lavoro salariato nel mondo antico, ved. de Ste. Croix 1981, pp. 179-204.

In *Pol.* I 11, 1258 b 25-7, Aristotele distingue un βάνυστος, che ha qualche abilità, da un lavoratore non specializzato (ved. anche III 4, 1277 a 39-b 1), ma parecchie righe dopo, in b 37, dice che, più un lavoratore usa il corpo, più è di basso livello. Sull'affinità tra essere un βάνυστος ed essere uno schiavo, ved. I 13, 1260 a 36-41; III 5, 1278 a 11-3. Dal momento che il βάνυστος e l'agricoltore contribuiscono alle mere necessità della città e non hanno abbastanza tempo libero per sviluppare le virtù di una persona eccellente, la città migliore non permetterà loro di essere cittadini (III 5, 1277 b 33-1278 a 21; VII 9, 1328 b 33-1329 a 2; VIII 2, 1337 b 8-10). I βάνυστοι vengono distinti dagli agricoltori, dai commercianti e dai lavoratori non specializzati in IV 4, 1290 b 39-1291 a 6; ved. anche *Eth. Eud.* I 4, 1215 a 28-32. Sulla superiorità di un sistema politico dominato dagli agricoltori rispetto a uno dominato dai βάνυστοι, ved. IV 12, 1296 b 24-31 e VI 4, 1319 a 19-30. Aristotele estende il termine «volgare» ad alcune persone ampiamente ammirate: i virtuosi musicali (VIII 6, 1341 b 8-18) e i guerrieri spartani (VIII 4, 1338 b 29-36), dal momento che essi concedono troppo rilievo alla pura abilità fisica e non riescono ad avere un fine gusto musicale o il vero coraggio.

Un oplita (1326 a 23) era un soldato di fanteria con armatura pesante che portava uno scudo rotondo (l'ὄπλον), gettava una lancia e portava una spada per il combattimento corpo a corpo; i cittadini opliti furono la principale fonte di forza degli eserciti greci fin verso la fine del IV secolo. Dal momento che l'equipaggiamento militare non era fornito dalla città, solo coloro che avevano risorse perlomeno discrete potevano permettersi questo status militare. I più ricchi potevano provvedere ai propri cavalli e combattevano nella cavalleria. I più poveri erano soldati armati alla leggera o rematori sulle navi.

Le città dell'antica Grecia (che furono circa seicento) avevano una popolazione esigua sulla base degli standard moderni e molte erano piccole. Stime della popolazione di città determinate in tempi determinati sono ampiamente congetturali, ma secondo uno dei rari censimenti, quello fatto ad Atene nel 317 (cinque anni dopo la morte di Aristotele), c'erano 21.000 cittadini maschi adulti e 10.000 meteci (stranieri residenti). A questa cifra si deve certamente aggiungere il numero delle femmine adulte, dei bambini e degli schiavi. L'ampiezza della popolazione degli schiavi è oggetto di congettura; il censimento del 317 fornisce la cifra di 400.000, in genere considerata come notevolmente gonfiata. Il numero di 50.000 viene proposto dalla Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens: An Introduction to Classical Athenian Culture*, Cambridge 1984, p. 157 (per l'anno 431 a.C., si ipotizza che ci fossero 50.000 cittadini maschi adulti, 25.000 meteci e 100.000 schiavi: in questo periodo, Atene era la città più popolosa del mondo greco e aveva il più elevato numero di schiavi). Ved. anche Ober 1989, pp. 7 nt. 8, 26 nt. 59, 28-9, 32, 37, 128; Stockton, pp. 15-7.

Aristotele altrove sostiene che le città – o per lo meno le città ben organizzate –, per quanto grandi, non possano essere di qualunque grandezza. Circondare di mura un'area popolosa (il Peloponneso e Babilonia sono i suoi esempi) non fa di questa una città: ved. III 3, 1276 a 24-9; cfr. III 9, 1280 b 13-5. Anche Platone ritiene che l'unità civica fornisca il criterio per determinare il giusto livello di popolazione, e in *Resp.* 423 a suggerisce che una città può essere «davvero grande» anche se il numero dei cittadini in armi è solo un migliaio. Il numero di famiglie proposto nelle *Leggi* (737 e) è di 5.040, ma Aristotele contesta che sono troppe (*Pol.* II 6, 1265 a 10-7). Ippodamo (nato intorno al 500 a.C.), il più famoso urbanista dell'antica Grecia, propose una città di 10.000 cittadini (II 8, 1267 b 30-1 con 1268 a 17-8). Ovviamente, Aristotele pensava che Atene fosse anch'essa troppo grande e considererebbe mostruose le comunità politiche dei tempi moderni.

In 1326 b 4 cita un tipo di organizzazione sociale che distingue da una *polis*: una nazione (ἔθνος), termine già incontrato in VII 2, 1324 b 10. Una nazione è un'organizzazione sociale con legami sociali meno

vincolanti rispetto a una *polis*; occupa un territorio più ampio, è quindi più popolosa, ed è spesso composta di molti villaggi piuttosto che di un solo centro urbano. Ved. Austin – Vidal-Naquet, pp. 78-81; e la nota 8.

Aristotele non dice qui come si potrebbe mantenere la popolazione dei cittadini su valori più o meno costanti. La formazione di colonie era la soluzione comune per la sovrappopolazione, anche se la grande ondata di colonizzazione avvenne molto prima del IV secolo. Il tasso di mortalità infantile – forse 25-35 per cento durante il primo anno di vita – poteva contribuire allo spopolamento, ma le disposizioni di Aristotele per la salute delle donne in gravidanza (VII 16) affrontano questo problema: ved. Golden, p. 83. Aristotele non sembra pensare che i suoi cittadini abbiano bisogno di incoraggiamenti per avere figli; piuttosto, ciò che, a suo giudizio, avrebbe bisogno d'essere tenuto sotto controllo è la salute e il vigore dei bambini, e questo deve essere salvaguardato attraverso una regolamentazione dell'età del matrimonio e della procreazione (VII 16). In *Eth. Nic.* I 8, 1099 b 4 parte dal presupposto che la mancanza di figli sia una disgrazia; questa era una mentalità diffusa (*Rhet.* I 5, 1360 b 20-1). Sparta, invece, concedeva privilegi speciali a coloro che avevano tre o più figli (II 9, 1270 b 1-4). Sulle idee di Platone relative al controllo della popolazione, ved. *Leg.* 740 b-741 a. Ved. II 6, 1265 a 38-b 1 sulla denuncia del fatto che Platone non prevede restrizioni alla procreazione.

Aristotele difende due posizioni riguardo all'ampiezza della popolazione, anche se non le distingue. Innanzitutto, una città può avere una popolazione troppo grande o troppo piccola, e tali limiti devono essere determinati badando al compito (*ἔργον*) della città. Questa è la posizione principale che sostiene. La seconda è che la popolazione deve essere il più vicino possibile al limite massimo (1326 b 23-4), dal momento che la migliore città è una grande città. Il miglior limite non è solo qualcosa che rientra in una certa dimensione, ma il numero più alto in quella dimensione. Aristotele giustifica questo obiettivo del numero più elevato in 1326 a 33-5; cfr. b 9-10.

Un'importante premessa che sta alla base di entrambe queste proposizioni è che «una città ... ha un'azione peculiare (*ἔργον*)» (1326 a 13), poiché questo fornisce ad Aristotele il suo criterio di grandezza: «la città che merita d'essere considerata più grande è quella che meglio riesce a realizzare» tale obiettivo (a 13-4). Qual è l'obiettivo della città? In I 2, 1252 b 30 e in III 9, 1280 a 31-2 si legge che la città «esiste per migliorare la qualità di vita» e, poiché questo consiste nell'attività virtuosa sufficientemente provvista di beni esterni, possiamo tranquillamente assumere che il compito della città consista nella realizzazione di questo scopo da parte dei cittadini. In effetti, Aristotele ha già esposto tale concetto in VII 1, 1323 b 40-1324 a 2. Una formula alternativa a questa è che il compito della città sia quello di promuovere il bene

comune (ved. per es. III 12, 1282 b 14-8); ciò fa affiorare l'idea che il ruolo della città sia quello di promuovere l'attività virtuosa *in assoluto*.

Si noti che il compito implicitamente attribuito da Aristotele alla città in questo passo sembra diverso da quello che assegna ai cittadini in III 4, 1276 b 28-9, cioè preservare il sistema politico della comunità. Tuttavia, la differenza può essere spiegata se ammettiamo che III 4 presenti un livello minimo di eccellenza civica, uno che richieda solo un certo grado di virtù, non la piena virtù. Il compito di preservare il sistema politico della comunità è impegnativo e richiede particolare intuito e abilità (VI 5, 1319 b 33-7). Ma non richiede necessariamente quella pienezza di virtù che Aristotele presuppone sia sviluppata dai cittadini della sua città ideale. Pertanto, non intende dire che la città abbia uno scopo e i cittadini un altro; questo perché, senza dubbio, lo scopo della città può essere perseguito solo se i cittadini se ne fanno carico. L'apparente discrepanza tra il nostro passo e III 4 può essere rimossa, assumendo che nel testo precedente Aristotele proponga un buon obiettivo alla portata di ogni cittadino e di ogni città, e nel presente capitolo un ideale più impegnativo per la città e per i cittadini.

Aristotele dedica gran parte di questo capitolo all'asserto che il numero dei *cittadini* può essere troppo grande. Ad ogni modo, comincia sollevando il problema di quanti cittadini dovrebbero esserci (1325 b 40) e molti dei suoi argomenti si collegano al problema delle relazioni reciproche tra essi (ved. per es. 1326 b 14-6). Però i suoi avversari sostengono che il numero di *abitanti* deve essere abbastanza grande (1326 a 11) e la risposta di Aristotele non può essere che il numero degli abitanti non è importante finché il numero dei cittadini rientra in un certo intervallo. La città deve essere autosufficiente, e quindi necessariamente ha bisogno di un certo numero di abitanti che facciano i lavori indispensabili che i cittadini non faranno; ovviamente questo numero può essere troppo piccolo. E forse Aristotele pensa anche che la quota di popolazione dei non cittadini possa essere troppo grande. Quando sostiene (II 6, 1265 a 10-7) che il numero di cittadini maschi adulti proposto nelle *Leggi* (5.040) sia troppo grande, la sua dimostrazione è che, in tal caso, il territorio dovrebbe essere delle proporzioni di Babilonia per mantenere tutti i cittadini e i non cittadini; dunque, è interessato non solo al numero dei cittadini, ma anche alle dimensioni della popolazione nel suo complesso.

La sua argomentazione è la seguente.

In primo luogo, tutte le città che hanno fama di essere ben governate hanno limitazioni di questo genere (1326 a 27-8). Non è chiaro che cosa Aristotele intenda con questo. Certamente, ogni città deve avere leggi che determinano chi è cittadino, e quindi l'ampiezza della popolazione non è mai totalmente senza restrizioni. Finché tutti i figli dei cittadini hanno il diritto di diventare cittadini, le dimensioni del-

la popolazione cittadina varieranno inevitabilmente in qualche misura. Forse l'idea di Aristotele è che alle città ben governate faccia comodo che i cittadini godano di una certa proprietà (ved. IV 13, 1297 b 1-2), poiché una simile misura manterrebbe certamente sotto controllo il numero dei cittadini. O forse sta pensando a regole come l'equa divisione della terra tra i cittadini spartani (non più in vigore al tempo di Aristotele: ved. II 9, 1270 a 15-8), dal momento che questo avrebbe incoraggiato le famiglie a limitare le proprie dimensioni (Sparta periodicamente espelleva anche gli stranieri residenti all'interno dei suoi confini). Aristotele dice che a Creta le donne erano separate dagli uomini al fine di limitare il numero di figli (II 10, 1272 a 23-4). Sparta e Creta sono le città alle quali probabilmente Aristotele fa qui allusione, per il fatto che sono state esaminate nella sua trattazione relativa alle città ben governate, sia quelle realmente esistenti sia quelle solo immaginate, nel libro II.

In secondo luogo, l'ordine, e *a fortiori* il buon ordine, non può essere mantenuto quando il numero a cui devono essere applicate le leggi è troppo grande (1326 a 29-32). (Aristotele chiama questa considerazione un «ragionamento» e lo distingue da un appello ai «fatti». Ved. 1326 a 25-6 e 29, b 12, e la nota 4.) Come affermato, questo principio è troppo astratto per essere persuasivo, ma la pregnanza della sua idea è più forte quando si combina con il suo punto conseguente, cioè che le leggi spesso non si riescono ad applicare in un senso universale (*Pol.* II 8, 1269 a 9-12; III 11, 1282 b 4-6; 15, 1286 a 36-7; *Eth. Nic.* V 10). Potrebbe attingere a questa tesi per affermare che, più grande è il numero di persone alle quali le leggi si applicano, più spesso si dovrebbero fare eccezioni, talché a un certo punto il sistema legale sarebbe oberato da complicazioni. Si noti che questo argomento porta Aristotele alla conclusione non solo che potrebbero esserci troppi cittadini, ma anche che potrebbero esserci troppi abitanti. Tutti gli abitanti, non semplicemente i cittadini, devono essere sorvegliati e regolati dalla legge, e sorgeranno problemi se il loro numero sarà eccessivo.

Nel dire che la legge è un certo genere di ordine, τὰξίς (cfr. III 16, 1287 a 18), Aristotele attinge al suo assunto che il dominio della legge implica un criterio stabile al quale gli individui possono fare riferimento nel prendere decisioni. Avere un sistema politico sostanzialmente significa avere un certo grado di ordine, perché un sistema politico è un modo di ordinare le cariche della città (III 1, 1274 b 38; 6, 1278 b 9; IV 1, 1289 a 15; 3, 1290 a 8). Nelle democrazie estreme ciascuna questione è ogni volta decisa facendo appello alla regola della maggioranza; qui è la maggioranza che è sovrana e non le leggi (IV 4, 1292 a 7-28; V 3, 1302 b 27-9). Quando qualunque cosa può essere cambiata a piacimento della maggioranza, non c'è un sistema politico (IV 4, 1292 a 30-2). Aristotele presenta con maggior ampiezza la sua argomentazio-

ne a favore della sovranità della legge in III 16; ved. anche V 8, 1307 b 30-9 sulla necessità di inculcare l'abitudine di obbedire alla legge. Ma non dovremmo sottovalutare la distinzione che qui si dà per scontata tra la legge e la buona legge: l'adesione regolare a procedure stabilite può garantire ordine, ma non è di per sé sufficiente per il *buon* ordine. Le leggi adottate da sistemi politici imperfetti erediteranno l'ingiustizia di quei sistemi (III 10, 1281 a 34-9), ed è meglio sostituire, in modo graduale, le leggi evidentemente difettose (II 8, 1268 b 22-1269 a 28).

Il resto della discussione di Aristotele in VII 4 è un tentativo di sostenere la tesi che l'ordine richiede un limite in ampiezza. Egli lo fa in due modi: attraverso argomenti per analogia e specificando gli errori che si verificano quando una città è troppo popolosa. Gli argomenti per analogia supportano la tesi più generale che le realtà sono in buone condizioni quando sono ordinate e limitate nelle dimensioni. Che l'universo sia di dimensioni limitate viene affermato in *de caelo* I 5-7. Sull'idea che un potere divino, il motore immobile, sia responsabile dell'ordine dell'universo, ved. *Met.* XII 10. Questo potere divino è introdotto nella discussione perché solo qualcosa di sovrumano potrebbe far sì che una super-comunità sia ordinata, ma questo pensiero immediatamente conduce Aristotele a esporre il suo punto di vista sulla bellezza in generale, per trasferirlo poi alla città. Il termine qui tradotto con «bello», *καλόν*, è altrove tradotto con «nobile», «buono» o (quando usato in senso avverbiale) «bene». Aristotele non considera il buon ordine che prevale in una città ben governata come un mero strumento per un fine ulteriore (come una scrivania ordinata produce un migliore spazio lavorativo), ma come qualcosa che entro certi limiti costituisce il buon funzionamento della città. Il benessere dei singoli cittadini consiste nel loro essere in relazione gli uni con gli altri in modo appropriato, attraverso azioni virtuose, e questo è ciò che determina il buon ordine e la bellezza di una città.

Sul rapporto tra bellezza, ordine e limite (e sulla differenza tra bellezza e bontà), ved. *Met.* XIII 3, 1078 a 31-b 2. Sulla relazione tra bellezza e grandezza, ved. *Poet.* 7, 1450 b 34-1451 a 7; *Eth. Nic.* IV 3, 1123 b 6-8 (si noti che qui, in *Pol.* VII 4, Aristotele afferma che una città più grande è meglio di una più piccola, fintanto che non superi il suo limite). Sui limiti in eccesso e in difetto delle dimensioni di animali, piante e altre parti, ved. *Phys.* I 4, 187 b 13-21; *de generatione animalium* IV 4, 771 b 33-772 a 2. Una nave «lunga una spanna» (1326 a 40) occuperebbe lo spazio che sta tra il pollice e il mignolo; una lunga «due stadi» (a 41) è poco più di 1.200 piedi (circa 365 m) approssimativamente la grandezza delle più grandi tra le odierne petroliere.

In 1326 b 2, Aristotele comincia a fornire argomentazioni che affrontano i bisogni delle città e non dipendono da astratte tesi in base alle quali le cose ben ordinate hanno sempre dimensioni limitate. La

sua opinione sui generali può ridursi alla considerazione che è difficile coordinare un esercito quando è troppo grande. Ma la sua osservazione sul tono di voce dell'araldo (Stentore, in base ad *II* V 785-6, aveva una voce pari a quella di cinquanta uomini) riflette il suo principio secondo cui era prevista la partecipazione di ogni cittadino adulto all'assemblea che discuteva di questioni pubbliche e ratificava leggi.

L'opinione di Aristotele forse non è semplicemente che le persone hanno bisogno di farsi sentire l'una dall'altra, ma che una discussione razionale si fa difficile o impossibile quando sono coinvolte troppe persone. Quindi, la sua tesi è simile a quella sostenuta in 1326 b 12-20: nel secondo passo, però, non sta parlando di decisioni dell'assemblea, ma di selezione di ufficiali e giudici. Se la popolazione è troppo grande, non si avrà una conoscenza diretta dei meriti dei potenziali ufficiali e giudici. Da ciò si potrebbe concludere che le cariche venissero occupate per via di elezione, ma poi, in *VII* 14, 1332 b 26-7, si legge che i cittadini condividono equamente le cariche a turno, il che rende non necessarie le elezioni; ved. la nota 77 (anche se molti ruoli minori ad Atene erano assegnati a sorte, i dieci generali e alcune cariche finanziarie erano oggetto di elezione). La sua affermazione conclusiva, riguardante la partecipazione politica non autorizzata (1326 b 20-2), implica che il numero di cittadini deve essere abbastanza piccolo da permettere loro di riconoscersi gli uni con gli altri. La comunità ideale di Aristotele, a differenza dell'Atene classica, è una società «faccia a faccia», per usare un'espressione di Laslett (ved. Ober 1989, pp. 31-3).

Anche se gran parte dell'attenzione di Aristotele in questo capitolo è dedicata agli svantaggi che comporterebbe una popolazione troppo ampia, egli non dimentica che una città potrebbe anche avere troppo *pochi* cittadini e abitanti. Una città troppo piccola non è autosufficiente (1326 b 2-3). Ciò che intende per autosufficienza consiste non semplicemente in provviste sufficienti alla sopravvivenza della popolazione, ma sufficienti alla buona vita dei cittadini (1326 b 8-9). Tale livello non verrebbe raggiunto se ci fossero troppo pochi contadini, operai, e altri lavoratori non cittadini residenti nella città. Altrove fa una ulteriore riflessione, nella quale si specifica che i cittadini possono essere troppo pochi. In riferimento alla sconfitta di Sparta a Leuttra nel 371, dice che la città l'ha subita perché aveva meno di mille cittadini soldati (*II* 9, 1270 a 29-32). In questo capitolo Aristotele omette anche una puntualizzazione sulle dimensioni fatta altrove: ci devono essere abbastanza cittadini da permettere a ciascuno di ricoprire non più di una carica alla volta (*IV* 15, 1299 a 34-b 13 con *II* 11, 1273 b 8-15).

²⁵ Territorio.

²⁶ In *VII* 4 Aristotele ha distinto due questioni a proposito della po-

polazione: quante persone devono esserci, e che tipo di persone devono essere (1326 a 6-7)? Ma fino a VII 7 non torna sul discorso concernente le qualità dei cittadini. Qui in VII 5 riprende la sua idea (1326 a 7) che le stesse due questioni possano essere sollevate anche a proposito del territorio della città. Per «territorio» (χώρα) intende l'area rurale in opposizione alla città. Ogni *polis* greca (laddove *polis* si riferisce a una organizzazione sociale: ved. la nota 8) aveva un centro urbano principale (la *polis* in senso stretto) e una certa quantità di territorio circostante dedicato alla coltivazione; i territori più grandi come l'Attica disponevano anche di un certo numero di villaggi.

Poiché Aristotele afferma che la terra deve essere produttrice di «ogni genere di frutto», ci si potrebbe aspettare che i suoi cittadini non abbiano bisogno di importare nulla. Ma in VII 6 sostiene che la città deve avere accesso al mare in modo che possa essere ben fornita dei beni necessari (1327 a 18-20). Forse pensa che nessuna città possa essere assolutamente autosufficiente (ma si noti VII 8, 1328 b 18) e che l'idea di produrre «ogni genere di frutto» sia solo approssimativa. Ad ogni modo, dal fatto che ciascun cittadino debba avere tutte le provviste necessarie per vivere bene non si può inferire che la città debba avere tutti quegli approvvigionamenti all'interno dei propri confini. Per giungere a tale conclusione, Aristotele ha necessità di dimostrare che idealmente una città non deve dipendere da altre città. In due passi precedenti, ha menzionato la possibilità di una città ben governata che non abbia relazioni con le altre (VII 2, 1324 b 41-1325 a 3; 3, 1325 b 23-7), ma non ha affermato che questa sarebbe la situazione migliore per essa. Potrebbe anche intendere che, se una città necessita di molte importazioni, avrà anche un'ampia popolazione non residente, che sortirà un effetto corruttore sui cittadini; conformemente a ciò, la situazione ideale sarebbe non avere affatto bisogno di importazioni. Ma in VII 6 è ottimista sulla possibilità di proteggere la città dalle influenze dannose che arrivano con i beni importati (ved. per es. 1327 a 32-40).

²⁷ Aristotele afferma che il territorio deve essere abbastanza grande da permettere agli abitanti di vivere con molto tempo libero (l'Attica, una *polis* stranamente grande, occupava un'area di circa 1.000 miglia quadrate, o 2.590 chilometri quadrati – approssimativamente l'ampiezza delle moderne Oxfordshire, Rhode Island o Lussemburgo). Qui ha in mente quegli abitanti che sono cittadini; gli stranieri residenti, gli schiavi e le donne non vivranno altrettanto comodamente. Ci deve essere abbastanza terra da permettere a quelli che non dispongono di tempo libero di produrre a sufficienza per far vivere i cittadini senza bisogno di lavorare. L'ideale è una vita libera dalla fatica di lavorare per vivere. Dà per scontato il fatto che sia impossibile per ciascuno raggiungere questo ideale, dal momento che alcuni gruppi di abitanti devono

accollarsi il duro impegno di provvedere alle necessità vitali, le quali principalmente richiedono fatica fisica piuttosto che mentale. Aristotele non vede alcun problema morale in questa divisione tra lavoratori e coloro che sono liberi da necessità economiche. Si ritiene autorizzato a sostenere che esiste una differenza naturale tra servi e padroni (I 4-7 e 13), ma non sente il bisogno di affermare che sia equo che alcuni vivano liberi da impegni mentre altri provvedono alla base economica per questo loro agio. Per una condanna di queste posizioni, ved. Ober 1989, pp. 164 nt. 21, 264-5; Ober 1991, pp. 131, 133; Taylor 1995, pp. 249-50.

Siamo naturalmente disturbati dalla netta distinzione che Aristotele pone tra cittadini e non cittadini – tra i pochi privilegiati e i molti senza alcun potere da cui i primi dipendono economicamente. Ma una simile distinzione era data per scontata sia ad Atene sia in molte altre città; nessuno riteneva indecente che un gran numero di commercianti e lavoratori avesse la residenza ma non la cittadinanza. Non dobbiamo dimenticare che la città ideale di Aristotele sarebbe una società di nuova formazione e non sorta dal rovesciamento di un regime esistente. Se poche migliaia di coloni decidono di formare una comunità, e altri si trasferiscono nella loro area al fine di trarre vantaggio da un nuovo mercato, possono i secondi lamentarsi se non sono fatti cittadini? Se in una comunità la cittadinanza fosse dovuta a tutti coloro da cui essa dipende economicamente, allora gran parte della popolazione mondiale di oggi dovrebbe condividere le questioni politiche di gran parte delle nazioni del mondo. Ciò che giustamente respingiamo in Aristotele è la sua indifferenza nei confronti del progetto cosmopolita di dare a tutti gli esseri umani un qualche livello di protezione. Egli pensa alla cittadinanza come a un privilegio e una responsabilità che non possono essere estesi a dismisura senza costi per la comunità; ma, proteggendola e limitandola al minimo, Aristotele ha poco da offrire ai non cittadini al di fuori delle opportunità economiche; ved. anche la nota 39.

Quando Aristotele afferma che i suoi cittadini vivranno con molto tempo libero, non intende dire che non avranno alcun impegno o che si occuperanno principalmente di giochi o di atletica. Gran parte del loro tempo sarà dedicato all'attività politica, che richiede una considerevole fatica mentale (Taylor 1995, p. 250, descrive i cittadini ideali di Aristotele come «approfitatori»: ma si può applicare questo termine a chi si occupa di affari legislativi, giuridici e amministrativi?). Quando non ricoprono cariche politiche, si dedicheranno alle attività musicali. Aristotele riconosce che la musica comunica tranquillità: affermerà poi che ha funzioni più importanti (VIII 3, 1338 a 9-32; 5, 1339 b 31-1340 a 6). L'uso corretto del tempo libero e la funzione della musica nella vita civica costituiranno l'argomento principale di VIII 3-7. Sul ruolo sussidiario della tranquillità nella buona vita, ved. VIII 3, 1337

b 33-1338 a 1; *Eth. Nic.* X 6, 1176 b 9-1177 a 11. Per ulteriori discussioni sul tempo libero, ved. la nota 79.

In questo passo Aristotele esprime la sua convinzione che il carattere e il comportamento di una persona debbano mantenersi tra due estremi, in questo caso fra la ristrettezza e il lusso. Il principio generale è che una condizione ideale può essere in parte caratterizzata mettendola a contrasto con le condizioni difettive che hanno troppo o troppo poco di qualche fattore comune. Questo schema di pensiero è spiegato con maggior completezza nella sua descrizione delle virtù come intermedie tra due stati viziosi; ved. *Eth. Nic.* II 6-9 ed *Eth. Eud.* II 3-5. Per una discussione ved. Broadie, pp. 95-103, e Urmsen. Si noti anche la sua convinzione che di regola la migliore città è quella che si trova tra i due estremi dell'oligarchia e della democrazia (IV 3, 1290 a 13-29; IV 9).

Quando Aristotele dice, in 1326 b 31-2, che i cittadini devono possedere abbastanza per avere una vita «a un tempo liberale e morigerata», sta ancora fissando l'ideale pensando agli estremi da evitare. Se i cittadini hanno risorse troppo esigue, devono dedicarsi alle necessità della vita, e questo va bene per un servo o per un lavoratore manuale ma non per una persona libera (VII 3, 1325 a 25-7). Questa non è semplice libertà dall'interferenza di altri esseri umani – libertà «negativa» nell'espressione di Isaiah Berlin – dal momento che si potrebbe non essere soggetti a questa pressione coercitiva e dover ancora dedicare tutto il proprio tempo all'acquisizione dei beni necessari per vivere. Allora si potrebbe avere una libertà negativa nel senso di Berlin, ma non essere un uomo libero nel senso di Aristotele. Ma la concezione aristotelica di libertà non è neppure una questione di piena padronanza di sé e, in tal senso, neanche la concezione «positiva» di libertà di Berlin. Per Aristotele, essere libero non è in sé stesso un fine da raggiungere, ma un prerequisito per conseguire il fine ultimo. Si deve vivere da persone libere perché, se non si è liberi dalla costrizione di acquisire il necessario per vivere, non si sarà in grado di acquisire le virtù; ma, anche così, uno potrebbe essere libero in questo senso e però non riuscire a raggiungere il fine ultimo. Al contrario, per i filosofi nei quali Berlin colloca il concetto di libertà positiva – Kant, Hegel, Marx – essere liberi è già, per un individuo, realizzare la propria più alta natura; ved. Berlin, pp. 122-3, 131-44.

D'altra parte, se i cittadini vanno all'altro estremo – cioè se hanno lussi – allora troveranno maggiori difficoltà a mantenere la moderazione nel loro atteggiamento verso i piaceri. Aristotele non dice che la città ideale dovrà vietare la produzione e l'importazione di beni di lusso; ma ha tutte le ragioni per sostenere simili misure. In IV 4, 1295 b 13-9 dice che, quando i bambini sono esposti al lusso, non sviluppano la loro abitudine all'obbedienza. Inoltre associa l'amore per il lusso con

il carattere di un tiranno (V 10, 1311 a 8-11). Aristotele non sta ipotizzando che i suoi cittadini ideali saranno virtuosi indipendentemente dalle circostanze. Piuttosto, cerca di creare le condizioni che favoriranno lo sviluppo della virtù.

La sua promessa (1326 b 32-6) di ritornare sulla questione dell'ammontare di una adeguata proprietà è la prima delle molte promesse non mantenute che fa nei libri VII e VIII. Le altre sono: VII 10, 1330 a 3-5; 31-3; 16, 1335 b 2-4; 17, 1336 b 24-6; VIII 3, 1338 a 32-4; 7, 1341 b 38-40. Per approfondimenti, ved. Newman 1887-1902, II, pp. XXVII-XXIX. Ognuno di questi passi o non è mai stato scritto o è andato perduto. Per ipotesi relative a come apparirebbe una versione riveduta della *Politica*, ved. Vander Waerdt 1991. Il fatto che Aristotele non mantenga quello che promette in questo passo non comporta un gran problema, perché ha già indicato (in VII 1) il suo approccio generale a tale questione: la giusta quantità di beni esterni è la quantità che è adeguata a permettere l'attività virtuosa (1323 b 40-1324 a 2). Ved. anche I 8-11 sull'acquisizione di beni esterni.

²⁸ Aristotele fa ora una serie di affermazioni riguardanti la difesa e i rifornimenti. Nessuna *polis* potrebbe permettersi di tenere un esercito permanente ai propri confini, e quindi era particolarmente vantaggioso se il terreno presentava difficoltà di penetrazione. La sua allusione a coloro che hanno esperienza militare indica che si riferisce alla strategia come a una materia specialistica, di cui lui stesso non è esperto. I capi politici devono avere autorità sui generali (*Eth. Nic.* I 2, 1094 a 26-b 3), ma su alcune questioni devono attingere all'esperienza di questi ultimi (*Pol.* VI 7, 1321 a 16-9). Tale separazione netta tra questioni politiche e militari è più caratteristica del IV che del V secolo.

In V 3 1303 b 7-12 Aristotele fa riferimento a un'ulteriore osservazione relativa al terreno, che qui omette: esso può creare un impedimento naturale all'unità della *polis*. Si noti che tutte le posizioni che assume riguardo al territorio trattano la terra come fosse un mezzo per un fine. Un urbanista moderno di uno stato ideale auspicerebbe per un territorio anche una grande bellezza scenica, non come mezzo per qualche fine ulteriore ma come oggetto di contemplazione. In VII 4 Aristotele ha parlato della bellezza della città (1326 a 34-5), ma qui non sta parlando dei suoi edifici o panorami, bensì del buon ordine del suo sistema politico. Direbbe certamente che l'universo è bellissimo, non per il modo in cui appare agli occhi, ma grazie al suo ordine (ved. per es. *Met.* XIII 3, 1078 a 36-b 1). Per il fatto di mancare di un tale ordine, la campagna è considerata da Aristotele solo per la sua utilità. Non dobbiamo però concludere che egli sia indifferente alla bellezza estetica della città. In VII 11 si raccomanda che le parti del centro urbano siano disposte secondo uno schema ordinato perché in tal modo aumen-

ta la bellezza della città (1330 b 31), e inoltre vuole che le mura cittadine siano belle da vedere (1331 a 12). Ved. anche VIII 3, 1338 b 1-4.

²⁹ Mercati e potere navale.

³⁰ Aristotele vede vantaggi militari e commerciali nell'accesso al mare, e pensa che i pericoli di un simile accesso possano essere evitati. Anche se spesso afferma che una città è autonoma (ved. la nota 17), ritiene che la sua città ideale avrà bisogno di importare alcuni beni. Dal momento che il trasporto per terra era lento e dispendioso, l'accesso al mare rappresentava un grande vantaggio. I porti commerciali offrivano alle città anche un modo di aumentare le entrate attraverso le imposizioni fiscali. Questo è precisamente ciò che Aristotele rifiuta in 1327 a 29-31: la città non deve offrire sé stessa come un «un mercato aperto a tutti», poiché si tratta di «una forma di arricchimento» (πλεονεξία). Ved. anche *Pol.* I 9: il commercio esiste per lo scambio; quando viene perseguito come mezzo per la ricchezza, diviene una forma di eccesso.

L'affermazione di Aristotele che una città deve intrattenere scambi commerciali «per il proprio vantaggio e non di altri» (1327 a 27-8) può essere una reazione a Isocrate, per il quale (*Paneg.* 42) Atene conferiva un grande vantaggio al mondo mantenendo il Pireo, il suo porto cittadino, come centro di commercio (cfr. Tucidide, II 38). Tuttavia, Aristotele ritiene che una città, a volte, debba agire per il bene dei cittadini delle altre città. Qui in VII 6, dice che il potere navale è desiderabile non solo per la città, ma anche per gli altri (1327 a 41-b 2), e in VII 14 sostiene che una ragione per cui una città può «cercare un'egemonia» è che essa «sia a favore dei sottomessi» (1333 b 41-1334 a 1). Dal momento che il bene delle altre città fornisce un motivo per avere un potere navale, perché anche il commercio non dovrebbe essere intrapreso per il bene delle altre? Forse la risposta di Aristotele è che, quando una città dà protezione militare a un'altra, dà anche ai propri cittadini un'opportunità per un'azione nobile. Invece, il commercio si riduce a uno strumento in vista di uno scopo e non aumenta per i cittadini le occasioni di azioni virtuose. Quindi, Aristotele apparentemente approva che si operi per il bene delle altre città quando – ma solo quando – fare ciò rappresenta un'occasione per l'attività virtuosa e quindi per il benessere dei cittadini. Non approva che si sacrifichi il loro bene per quello di altre città.

Aristotele riconosce un rischio implicito nel commercio con altre città: gli operatori che gestiscono gli affari nel porto sono stati «cresciuti sotto altre leggi», il che «non giova al buon ordinamento» (1327 a 14-5); inoltre, le città marittime divengono sovrappopolate, per via della «moltitudine di mercanti» (1327 a 17). La sua trattazione del secondo problema sarà discussa più ampiamente di seguito. Il problema posto

dagli stranieri «cresciuti sotto altre leggi» (1327 a 14) è che essi sono educati male e non solo in modo diverso. Anche se in IV 4, 1291 a 1-6 Aristotele distingue i commercianti dagli «operai» (βάνυστοι) e dai salariati senza qualifica (θῆτες), ritiene che l'occupazione di tutti loro sia incompatibile con il tempo libero e con la coltivazione dello spirito necessari per la cittadinanza e per la continua attività etica (VII 9, 1328 b 39-41). Perché «non giova al buon ordinamento» (1327 a 14-5) ed «è d'ostacolo alla buona amministrazione» (1327 a 17-8) avere in città questi commercianti stranieri? Forse la questione si riduce al fatto che queste persone violeranno la legge e saranno disoneste nei loro scambi con i cittadini. Se così fosse, il problema potrebbe essere affrontato nel modo consueto, attraverso le regole e la vigilanza che Aristotele prevede in VII 12, 1331 b 9-12. Ma qui è evidentemente concentrato su un altro problema, come possiamo constatare dai provvedimenti che avalla: il porto deve essere a una distanza moderata dal centro cittadino (1327 a 34) e le leggi devono vigilare sul mescolarsi della popolazione (1327 a 39-40). La disonestà dei commercianti può corrompere alcuni dei cittadini (presumibilmente coloro che sono più giovani e quindi più influenzabili), se questi gruppi entrano in contatto diretto e frequente gli uni con gli altri. Se una persona cresce in una generale atmosfera di sfiducia, diventerà una persona diffidente. Si tratta di una preoccupazione anche di Platone (*Resp.* 704 d-705 a) il quale, come Aristotele, la affronta in parte posizionando la sua città ad una certa distanza dal mare. Aristotele elabora la sua soluzione in VII 12, 1331 a 30-b 12, dove separa l'*agorà* degli uomini liberi da quella commerciale. Come nota (1327 a 32-5), questa separazione fisica della libera attività dall'attività marittima era comune nel mondo greco (il Pireo, per esempio, era a circa quattro miglia e mezzo da Atene).

Il tipo di nave menzionata da Aristotele in 1327 b 15 (Eraclea «arma numerose triremi») era la nave da guerra tipica tra quelle greche. Il suo principale punto di forza consisteva in circa 170 rematori disposti in tre file (da qui viene la parola «trireme»); trasportava inoltre dei soldati d'assalto, a cui Aristotele fa riferimento in 1327 b 9-10 («la forza imbarcata»). Questi sono gli opliti di cui si è discusso nella nota 24. I rematori a cui Aristotele si riferisce qui e altrove sono la «massa dei marinai» (V 4, 1304 a 22), che non possono essere cittadini della sua città ideale. Il duro lavoro fisico che eseguono li rende inadatti all'impegno intellettuale della cittadinanza. Egli propone di equipaggiare le navi con «i perieci e gli agricoltori» (1327 b 11-2). Non è chiaro come il loro status differisca da quello degli schiavi. Aristotele li menziona ancora in VII 10, 1330 a 25-31, dove afferma che la terra sarà coltivata o dagli schiavi o dai *περίοικοι* stranieri. La sua tesi centrale è che la città ideale non avrà bisogno di reclutare altri gruppi di lavoratori per equipaggiare le navi, ma userà un solo gruppo per due scopi –

coltivare e remare. Come debbano essere indotti a eseguire questi lavori – se attraverso salari o con la minaccia della forza – non è detto. Ved. anche la nota 56.

Aristotele presenta due problemi relativi ai rematori: il primo è se la città sarà in grado di reclutarne abbastanza per equipaggiare le navi, e la sua soluzione è quella di attingere dai *περίοικοι*. Il secondo è se non ce ne saranno troppi. Lo introduce dicendo che «il gran numero di addetti alla flotta non fa necessariamente capo alla città» (1327 b 7-8); in altre parole, non saranno cittadini.

Curiosamente, Aristotele comincia questo capitolo con una preoccupazione relativa alla «moltitudine di mercanti» (1327 a 15-7), ma quando giunge ad affrontare il problema della sovrappopolazione, rassicura il suo pubblico dicendo che il numero di *rematori* non sarà mai troppo grande. Forse la preoccupazione che la città non debba offrire un «mercato aperto a tutti» (a 29-31) implicitamente rivela la preoccupazione relativa ai commercianti: se la città usa il suo mercato per il commercio piuttosto che per il guadagno che offre, il numero dei commercianti sarà modesto. Similmente, se i rematori vivono in campagna, il loro numero non sarà un problema. Dispersi e distanti dai luoghi in cui la città conduce i suoi affari politici, non si mescoleranno con i cittadini. E, dal momento che quando non equipaggiano le navi si dedicano all'agricoltura, sono in grado di bastare a sé stessi quanto al cibo e non costituiranno una forza lavoro urbana affamata che prosciuga le risorse della città.

Aristotele afferma che, se la sua città vuole avere «ambizioni di supremazia (*ἡγεμονικόν*) e di primato politico», allora deve avere un considerevole potere navale (1327 b 4-6). Ma che cosa intende con ciò? In VII 14 dice che un motivo per «curarsi della formazione militare» è «cercare un'egemonia (*ἡγεμονικόν*) che giovi ai sottomessi, e non un potere illimitato» (1333 b 38-1334 a 1). Quindi, la città ideale avrà «ambizioni di supremazia» se assumerà un ruolo di guida nei suoi rapporti con le altre città al fine di favorire i propri cittadini. Come un individuo può cercare una posizione di guida all'interno della sua città, non per dominare gli altri, ma per governarli a loro vantaggio, allo stesso modo una città può cercare il medesimo tipo di relazione con le altre (di una città si può dire che gode del primato politico se interagisce con le altre città sulla base dell'uguaglianza; ved. la nota 14). Per ulteriori discussioni, ved. Keyt 1993, pp. 144-5.

³¹ Clima e carattere.

³² Aristotele passa ora alla questione prima introdotta in VII 4, 1326 a 6-7: che tipo di persone devono essere per natura i cittadini? Non si pone domande sulla piena maturità di carattere dei cittadini adulti; la

sua risposta a tale domanda sarebbe un'enumerazione delle virtù. Come sottolinea più avanti (VII 13, 1332 a 38-b 11), le virtù sono il prodotto della natura, ma anche dell'abitudine e della ragione (λόγος). Qui accantona l'abitudine e l'educazione al ragionamento dei cittadini e si chiede con quali caratteristiche debbano cominciare, prima che l'abitudine e la ragione svolgano il loro compito. La sua risposta è che devono essere coraggiosi (ένθυμοι) e intelligenti (διανοητικοί).

³³ Un modo per determinare che qualità devono avere i cittadini per natura è osservare le città che godono di grande stima (cfr. VII 4, 1326 a 27-8). Forse Aristotele sta pensando a Sparta e a Creta, poiché erano incluse nel suo studio dei sistemi politici tenuti in gran conto (*Pol.* II): egli le apprezza per la loro cura dell'educazione (*Eth. Nic.* I 13, 1102 a 10-11; X 9, 1180 a 24-6; *Pol.* VIII 1, 1337 a 29-32). Altrove (*Eth. Eud.* VIII 3, 1248 b 37-1249 a 5; *Pol.* VII 2, 1324 b 7-9) critica il carattere degli Spartani. Può anche credere che siano per natura coraggiosi e intelligenti, ma, nonostante ciò, non riescano a realizzare le loro potenzialità. Ved. la nota 15.

³⁴ Per Aristotele il secondo modo di determinare le qualità che devono avere per natura i cittadini riposa sull'idea che i Greci occupino una posizione intermedia tra le regioni fredde d'Europa e l'Asia. Fa emergere l'importanza del coraggio e dell'intelligenza, affermando che le manchevolezze di ordine politico ampiamente riconosciute all'Europa settentrionale e all'Asia sono il risultato delle limitazioni naturali di coloro che abitano queste aree. Per «popolo» (έθνος) egli intende una organizzazione sociale più grande e più libera di quella della *polis*. Gli Sciti, i Traci e i Persiani (tutti, eccetto gli ultimi, appartenenti all'Europa settentrionale) sono considerati come nazioni in VII 2, 1324 b 11-2. Ved. la nota 24. Su un uso differente di έθνος, ved. 1327 a 34 e la nota 35.

Non tutti i Greci avrebbero diviso il mondo come qui fa Aristotele; per alcuni di loro (incluso Aristotele stesso in *Phys.* V 1, 224 b 21-2), la Grecia è parte dell'Europa. Ved. anche lo pseudo-aristotelico *de mundo* 393 b 16-394 a 6. Aristotele potrebbe pensare alla Grecia come a una terra di mezzo tra l'Europa e l'Asia, considerando la regione a nord della Grecia come parte dell'Europa e la regione a est come parte dell'Asia.

Aristotele si riferisce ai «popoli dei luoghi freddi e dell'Europa» (1327 b 23-4), e dalle variazioni in questo tratto fisico, non da una semplice posizione spaziale intermedia, fa dipendere le differenze di temperamento. Non afferma che l'Asia sia una regione particolarmente calda; può pensare che altri fattori fisici (per esempio, aridità o umidità), più abbondanti in Asia che in Grecia, rendano conto delle differenze attribuibili a queste regioni. In *de partibus animalium* II 2-4 fa riferi-

mento alle differenze fisiche tra le varie specie di animali per spiegare i loro differenti gradi di intelligenza e passione. Il sangue caldo, fluido e chiaro è favorevole allo sviluppo di coraggio e intelligenza (II 2, 648 a 9-11). Manca solo un altro passo per concludere che le condizioni meteorologiche sono in alcuni luoghi più favorevoli che in altri allo sviluppo dell'intelligenza e delle caratteristiche morali. Aristotele non si spinge ad affermare che l'ambiente fisico sia un fattore tanto potente da non poter essere superato da altre influenze sul carattere. Potrebbe anche dire che i coloni Greci che si stabilirono in climi sfavorevoli dell'Europa e dell'Asia superarono gli svantaggi di queste regioni e allenarono i loro bambini ad avere una vivacità e un'intelligenza considerevoli.

L'idea che le differenze di clima siano parte della trattazione relativa alle differenze di carattere è più ampiamente sviluppata, tra i pensatori antichi, dall'autore del *de aere aquis locis*, uno dei trattati inclusi nel corpus ippocratico. Ved. anche Platone, *Resp.* 435 e-436 a; *Leg.* 747 d-e. Tra i filosofi politici moderni, fu Montesquieu quello che discusse più completamente la connessione tra clima e carattere nei libri 14-7 dello *Spirito delle leggi*.

Il contrasto che qui Aristotele pone tra Grecia, Europa e Asia deve essere collegato al suo breve commento in *Pol.* III 14, 1285 a 19-22, in base al quale gli stranieri accettano senza proteste di essere governati da un padrone, perché sono per natura di carattere più servile dei Greci (e gli Asiatici più degli Europei). La situazione che espone, in III 14 e qui in VII 7, è questa: in nazioni asiatiche come la Persia, il governo tirannico è stato da lungo tempo accettato, ma le arti prosperano; al contrario, gli abitanti dell'Europa settentrionale come gli Sciti e i Traci resistono ferocemente alla dominazione, ma mancano di due caratteristiche della vita civile: artigianato fiorente e attività politica. Le differenze da lungo tempo esistenti tra questi modelli di sviluppo richiedono alcune spiegazioni, e l'ipotesi di Aristotele è che ambienti contrastanti abbiano un influsso causale. Per essere più precisi, differenze di calore del clima e magari altri fattori rendono gli Asiatici intelligenti (ecco perché hanno le arti) ma poco coraggiosi (ecco perché si lasciano dominare); e gli Europei settentrionali sono animosi (di qui la loro indomabilità) ma poco intelligenti (di qui l'assenza di attività politica e artigianale).

Non si deve ritenere che quando parla di intelligenza Aristotele si limiti a trattare dell'abilità che porta a trovare mezzi per un fine o a risolvere altri problemi con la mente. Pensa anche a fattori come l'inventiva, la curiosità intellettuale, e quelle attività che implicano un ragionamento complesso. L'intelligenza così concepita include la motivazione e l'interesse e non la semplice bravura. Un popolo poco in-

telligente come gli Sciti non ha interesse per alcuna forma di preparazione intellettuale.

Il termine qui tradotto con «coraggio» è θυμός. Anche se spesso si riferisce semplicemente alla collera (*de anima* I 1, 403 a 17; b 18; *Eth. Nic.* II 2, 1105 a 8; *Eth. Eud.* II 2, 1220 b 12), può anche indicare, come in questo caso, una forma di assertività e di resistenza all'asservimento (naturalmente c'è una connessione tra i due significati). È il termine che Platone usa nella *Repubblica* (439 e 3) per riferirsi alla parte dell'anima intermedia tra la ragione e l'appetito. Aristotele non pensa che questa tripartizione sia il solo modo corretto di dividere le facoltà umane (*de anima* III 9, 432 a 24-b 3; 10, 433 b 3-4), ma spesso ne fa uso (come in *Eth. Eud.* 7-9 e *Eth. Nic.* VII 6). Si noti anche l'affermazione di *Pol.* III 16, 1287 a 28-32, in base alla quale, se la legge – cioè la ragione – non governa, allora l'ἐπιθυμία e il θυμός portano fuori strada anche il migliore degli uomini.

Anche se il θυμός di una persona può essere cattivo qualora non sia ben esercitato e tenuto sotto controllo, Aristotele qui si concentra sul pericolo di averne troppo poco: coloro che soffrono di questo difetto sono adatti alla schiavitù. Tesi simili vengono espresse in V 10, 1312 b 17-34 (odio e collera conducono alla ribellione contro i tiranni) e in V 11, 1315 a 24-31 (gli assassini più pericolosi sono pieni di θυμός). Ci viene detto in VII 15, 1334 b 22-5 che il θυμός, come la βούλησις e l'ἐπιθυμία, sono presenti dalla nascita – al contrario della ragione (λογισμός, νοῦς), che si sviluppa in un momento successivo – ma questo è compatibile con la presente affermazione di Aristotele che alcune persone sono naturalmente mancanti di θυμός; può affermare che anche i bambini piccoli mostrano una certa forza di carattere, ma che questa qualità si atrofizza naturalmente in alcuni gruppi. Quando dice, in *Rhet.* II 12, 1389 a 26, che i giovani sono pieni di θυμός, cerca di descrivere la gioventù greca, non i giovani di tutte le culture. Pensa che anche alcuni animali manifestino θυμός (*Hist. an.* I 1, 488 b 14-21); nella maggior parte delle specie, il maschio ne possiede di più rispetto alla femmina (*Hist. an.* IX 1, 608 a 33-4; *de partibus animalium* III 1, 661 b 32-3).

La tesi centrale del tentativo di Aristotele di giustificare la schiavitù (*Pol.* I 3-7, 13) è che alcuni gruppi di persone non hanno τὸ βουλευτικόν, la facoltà deliberativa (I 13, 1260 a 12), e quindi non hanno le doti necessarie per la vita da cittadini. Tuttavia, nel nostro passo, egli non è interessato alla legittimità della schiavitù; assume che essa sia giusta e offre una spiegazione psicologica del motivo per cui alcune persone resistono ad essa (sono piene di θυμός) e altre no (ne farà uso in VII 10, 1330 a 27: gli schiavi della città ideale dovrebbero mancare di θυμός). Il difetto di θυμός di una persona sarebbe una ben strana ragione per

asservirla; il fatto che non faccia resistenza a essere ridotto in schiavitù non dimostra che schiavizzarlo sia giusto.

Ma anche se Aristotele qui non cerca di giustificare la schiavitù, il passo presente potrebbe sembrare in conflitto con la giustificazione offerta nel libro. In I 13 dice che gli schiavi naturali mancano della facoltà razionale; ma qui caratterizza gli abitanti dell'Asia, che chiaramente considera schiavi naturali (ved. per esempio III 14, 1285 a 19-22), come intelligenti. Per Aristotele un modo per evitare la contraddizione consiste nel distinguere la facoltà deliberativa, che è necessaria per partecipare alla vita politica, dal tipo di ragionamento e di intelligenza dispiegata nell'attività artigianale. Quando qui afferma che gli abitanti dell'Asia «sono di animo intelligente e abili nelle arti» (διανοητικὰ ... τεχνικά), intende solo dire che sono portati all'attività artigianale e abili in essa, non che possiedono la capacità di deliberare riguardo a questioni politiche. Sul tentativo di Aristotele di giustificare la schiavitù, ved. Schofield; Smith; Swanson, pp. 31-43; Saunders 1995a, pp. 73-83. Per una discussione più generale, ved. Finley 1980.

³⁵ La prima argomentazione di Aristotele era che, guardando alle «città più rinomate della Grecia» (1327 b 21-2), vedremo di che qualità devono essere i cittadini della città ideale «per natura» (1327 b 19-20). La sua conclusione è che devono essere naturalmente intelligenti e coraggiosi; dice anche che *tutti* i Greci hanno queste qualità, per via delle favorevoli condizioni climatiche. Il nostro passo aiuta a spiegare perché dovremmo guardare alle città greche «più rinomate», anche se tutti i Greci hanno le qualità in questione: alcune delle popolazioni elleniche (1327 b 34) hanno una migliore combinazione di tali qualità rispetto ad altre, e quindi riveleranno meglio le qualità che stiamo ricercando (qui Aristotele usa ἔθνος semplicemente per riferirsi a diversi tipi di persone, senza implicare che la loro organizzazione sociale sia quella dell'ἔθνος piuttosto che della *polis*). Forse potremmo dire che la miglior combinazione è quella in cui si trova quanta più intelligenza possibile e la giusta dose di coraggio.

L'affermazione che «la stirpe dei Greci ... potrebbe imporre il suo imperio su tutti, se godesse di unità politica» (1327 b 29-33) è notevolmente laconica. Che tipo di sistema politico ha in mente Aristotele? Alla luce della sua osservazione che una città dovrebbe essere di grandezza moderata (VII 4), non può intendere che tutte le città greche debbano essere fuse in una sola. Ma la sua affermazione non può essere neppure diluita fino al punto da intendere che tutte le città greche debbano avere idealmente lo stesso *tipo* di sistema politico. Prospetta qualche legame tra le città greche esistenti, all'interno di una sola unità politica che permetterà comunque a ciascuna sub-unità di mante-

nere la propria autosufficienza e una grandezza moderata, ma non dice nulla riguardo a quali istituzioni o politiche siano da ciò richieste.

³⁶ Aristotele fa qui due osservazioni marginali alla sua caratterizzazione della città ideale: innanzitutto, il θυμός è la facoltà dell'animo con la quale facciamo amicizia (1327 b 41-1328 a 1). In secondo luogo, Platone sbaglia nel pensare che i guardiani della città ideale debbano essere «aggressivi» (ἄγριοι) con quelli che non conoscono (1327 b 38-40). Il passo a cui fa riferimento è *Resp.* 374 e-376 d (ved. ἄγριοι in 375 b 9).

Potremmo domandarci se il problema di Platone – come combinare queste due opposte qualità – sia una vera difficoltà. Perché non dovrebbe essere possibile essere sia duri (nei confronti di A) sia gentili (nei confronti di B)? Il problema diventa più interessante chiedendosi se una persona può essere gentile e dura, amichevole e arrabbiata, nei confronti della stessa persona; questo è il fenomeno che Aristotele qui va discutendo.

Benché si possa provare anche una collera estrema nei confronti degli amici (cfr. *Rhet.* II 2, 1379 b 2-4; Platone, *Resp.* 717 d), questa osservazione non rafforza la tesi di Aristotele in base alla quale una singola capacità psicologica, il θυμός, sia espressa in entrambi i sentimenti di rabbia e amicizia. Possiamo spiegare perché siamo particolarmente arrabbiati con gli amici senza dover supporre che la rabbia e i sentimenti amichevoli derivino da una medesima fonte. In 1328 a 7, Aristotele dice che «l'animo impulsivo è portato a prendere il sopravvento e a non tollerare la soggezione» e anche qui potremmo domandarci se stia erroneamente unificando due capacità distinte. La propensione a resistere alla schiavitù e a forme affini di dominio non implica necessariamente una disposizione a esercitare il dominio sugli altri. Ad ogni modo, ha ragione nel dire che in alcune circostanze si può evitare il dominio solo se si è disposti ad accettare rilevanti responsabilità politiche.

La critica di Aristotele a Platone è che non si dovrebbe avere un trattamento duro (χαλεπός: 1328 a 8) nei riguardi di nessuno, tranne che dei malfattori. Ma che dire degli schiavi? Spesso erano trattati con violenza dai loro padroni, e la loro testimonianza veniva accettata nei processi solo se cavata fuori sotto tortura. Aristotele ritiene che un simile trattamento sia giustificato solo in risposta a specifici atti criminali? Così interpretato, non potrebbe giustificare la tortura nei processi. Forse qui, semplicemente, non sta pensando agli schiavi, o presume che siano per natura malvagi (ved. la nota 98).

La citazione di Archiloco è il fr. 129 West²; «le guerre fratricide sono aspre» è tratta da una tragedia perduta di Euripide (fr. 975 Kannicht); l'autore di «chi ha troppo amato...» è sconosciuto (*TrGF Adesp.* 78 Kannicht-Snell).

³⁷ Aristotele conclude con una nota di metodo oscura: «non si può esigere la medesima precisione nelle argomentazioni logiche e nell'ambito dei fatti che cadono sotto i nostri sensi» (1328 a 19-21). Forse intende dire che le sue affermazioni sono state ricavate per via di ragionamento piuttosto che di percezione, e, che dunque non si possono ritenere provviste di un particolare livello di precisione. Tuttavia, precedentemente ha caratterizzato alcune delle sue affermazioni come basate su «fatti» (ἔργα) anziché su «argomentazioni» (κατὰ τὸν λόγον); ved. VII 1, 1323 a 38-b 7 e cfr. VII 4, 1326 a 25-9. Non dobbiamo considerarlo in contraddizione con sé stesso, se qui usa «ragione» in modo sufficientemente ampio da includere tutto ciò di cui ha trattato e «percezione» in modo abbastanza ristretto da fondare su di essa solo affermazioni del tipo «quello è bianco», «quello si sta muovendo», ecc.

Non è chiaro che cosa suggerisce questa nota di metodo: dove Aristotele crede di essere stato impreciso? Forse ha in mente l'assenza di esatti limiti superiori e inferiori all'estensione del territorio e all'ammontare della popolazione. Altri teorici della politica hanno detto esattamente quanti cittadini o quante famiglie debbano esserci (*Pol.* II 8, 1267 b 30-1; Platone, *Leg.* 737 e, cui si allude in II 6, 1265 a 10-2), e Aristotele potrebbe rispondere che un simile grado di precisione è inappropriato a questo soggetto. Anche così, avrebbe dovuto fare una più precisa e attenta dichiarazione di metodo, perché certo non crede che tutte le argomentazioni siano per loro natura manchevoli in precisione, o che la percezione sia sempre precisa. Ved. *An. Post.* I 27; *de caelo* III 7, 306 a 27-8; *Met.* I 2, 982 a 25-8; XIII 3, 1078 a 9-10 per i vari modi di classificare alcune scienze come più precise di altre; e per le imprecisioni di alcune delle modalità sensoriali, ved. *de anima* II 9, 421 a 9-11; a 20-2; *Hist. an.* I 15, 494 b 16-8; *de generatione animalium* V 1, 780 b 25-7; 781 a 8-12; V 2, 781 b 1-4; 781 b 17-8.

Ciò che Aristotele intende dire qui è che, in politica come in altre arti, le affermazioni generali rivelano una mancanza di precisione ineliminabile, dal momento che devono cercare di coprire tutti i casi e non possono essere adattate a situazioni particolari. Su questa idea, ved. *Pol.* II 8, 1269 a 9-12; III 11, 1282 b 1-6; se ne sente un'eco in III 4, 1276 b 24-5; ved. anche *Eth. Nic.* X 9, 1180 b 11-2, 16-20. Poiché ciò che percepiamo è un particolare accadimento dell'universale (*An. Post.* II 19, 100 a 17-b 1), la percezione non soffre dello stesso tipo di imprecisione, anche se può essere difettosa in altri modi. Sull'affermazione che nello studio dell'etica non dobbiamo pretendere il tipo di precisione ottenibile (per esempio) in matematica, ved. *Eth. Nic.* I 3, 1094 b 12-27; 7, 1098 a 26-30; II 2, 1103 b 34-1104 a 7; VIII 2, 1164 b 22-8.

³⁸ Parti e prerequisiti.

³⁹ La città è un «tutto», costituito da parti, ed è composta «secondo natura». Si confronti questo passo con III 1, 1274 b 39-40. È il tipo di intero le cui parti hanno una certa unità (quale è la natura di alcuni interi: ved. *Met.* V 26, 1023 b 26-8), ma non c'è accordo riguardo a cosa sia implicato in questa unità. Tale questione è discussa più ampiamente in II 1-6. Qui in VII 8 Aristotele spiega l'unità della città facendo riferimento alla relazione tra *κοινωνία* («comunità») e *κοινόν*, «comune» (insiste anche sulla diversità delle parti della città; ved. in particolare II 2, 1261 a 22-30; qui in VII 8 mette in luce questa differenza distinguendo i diversi tipi di funzioni civili che devono essere svolte). L'idea che la città sia «composta secondo natura» è discussa in modo più esauriente in I 2: la città è naturale, come sono certe altre comunità, perché promuove il bene umano. In questo senso ampio, i prodotti degli artigiani sono anch'essi naturali. Per una discussione, ved. Miller 1995, pp. 27-66.

La connessione tra «comunità» e «comune» è proposta anche in II 1, 1260 b 40-1, ma lì Aristotele insiste sul fatto che una città richieda un solo luogo, mentre qui ammette la possibilità che in principio alcune altre forme di condivisione possano costituire l'unità civica. Aristotele specifica il tipo di unità che ha la città dicendo che «è una comunità di uguali che aspira, per quanto è possibile, alla vita migliore» (1328 a 35-7). Lo scopo più importante che i cittadini hanno in comune è quello di condurre un tal genere di vita, e tutto quanto è in comune tra loro – la terra, l'educazione, i governanti – deve essere condiviso, perché è necessario al fine di promuovere una vita di tal genere. Essi sono «uguali» (*ἰσοῖοι*) in quanto sono tutti in grado di condurre una vita siffatta. Quindi, se per tali persone il miglior modo possibile di promuovere il loro obiettivo comune fosse vivere isolati e senza terre comuni, allora la città non avrebbe un territorio comune. Il pensiero politico di Aristotele è, dunque, fundamentalmente opposto al nazionalismo, identificabile nell'idea che le più significative somiglianze che tengono insieme le persone in una comunità politica sono le loro affinità storiche, linguistiche, territoriali o religiose, piuttosto che la loro possibilità di progresso come esseri umani.

La nozione che la città sia una comunità è introdotta nelle prime righe del libro I della *Politica* (1252 a 1-7): la città è una comunità che ha autorità sugli altri (per es. sui villaggi e sulla famiglia). Una comunità consiste in un numero di persone (anche solo due) che lavorano insieme (magari contemporaneamente) per raggiungere un beneficio comune. Ved. *Eth. Nic.* VIII 9, 1160 a 9-30 e si notino i riferimenti di Aristotele a comunità come quelle dei viaggiatori (*Pol.* I 5, 1263 a 17; *Eth. Nic.* VIII 9, 1159 b 28) e ai contraenti di uno scambio commerciale (*Eth. Nic.* V 5, 1133 b 5-6; b 14-6; VIII 14, 1163 a 31). Non dobbiamo assumere che tutte le comunità necessariamente implicino for-

ti legami affettivi; infatti, la tesi di *Pol.* II 1-5 è che non si può avere nei confronti di molte persone il tipo di relazione che si ha con gli amici e i membri della famiglia (cfr. *Eth. Nic.* IX 10, 1171 a 2-15). Nondimeno, Aristotele cerca di elevare l'intensità degli affetti tra i cittadini della città ideale; ved. la nota 51.

Si noti che in questo passo Aristotele ammette esplicitamente la possibilità che una comunità possa non implicare una condivisione *equa*. Vi sono comunità (ad es. quella di moglie e marito) in cui la condivisione equa è inappropriata: il marito è superiore e deve comandare (I 5, 1254 b 13-4). Tuttavia, Aristotele è convinto che assolvere al ruolo di cittadino necessariamente implichi una posizione di uguaglianza (I 7, 1255 b 20; III 4, 1277 b 7-9; 9, 1279 a 8-10), dal momento che ogni cittadino deve avere il diritto di partecipare alle cariche legislative e giuridiche (III 1, 1275 a 22-3; ved. la nota 20). Per ulteriori discussioni sulla nozione aristotelica di comunità, ved. Yack 1993, pp. 25-87.

La tesi principale che Aristotele difende in questo passo è che ci sia una differenza tra (1) ciò senza cui la città non potrebbe esistere e (2) le parti della città. La sua prima argomentazione è che una simile distinzione si applica a qualunque realtà – non solo a una città – che sia «composta secondo natura». Gli animali e le piante, come le città, sono unità differenziate e non semplici aggregazioni di parti. Ci sono molte cose – aria, acqua, piante – senza le quali un animale non può esistere, ma ciò non le rende *parti* dell'animale, come lo sono le gambe e le ossa. Aristotele va avanti a lungo con l'analogia tra le parti di un animale e quelle di una città in *Pol.* IV 4, 1290 b 25-39. Vi attinge quando afferma la priorità della città sulle sue parti (I 2, 1253 a 18-25; ved. anche V 3, 1302 b 34-1303 a 2); ved. la nota 4 al libro VIII.

La distinzione di Aristotele e la sua applicazione alle città è difendibile. Una comunità politica moderna non può esistere senza alcune cose – macchinari, per esempio – che però non sono parte della comunità. Il passo discutibile che fa è quando esclude alcuni gruppi di esseri umani dalla comunità. Di certo, le comunità politiche agiscono in modo proprio quando limitano la cittadinanza in vari modi; un governo raramente può permettersi di offrirla a tutti i nuovi arrivati. Pure in tal caso, sembra ovvio che anche quelli che Aristotele considera come non qualificati per la cittadinanza siano di fatto qualificati, poiché possiedono le capacità di cui crede che siano sprovvisti. Potrebbe anche dirsi che alcuni abbiano il diritto di essere cittadini, pur se non dispongono dei requisiti necessari – o, in modo più controverso, che il diritto di essere cittadini non sia condizionato dall'averne i requisiti. Un diverso tipo di obiezione porterebbe a concludere che, se un gruppo di persone è necessario all'esistenza o al benessere di una città, allora quel gruppo dovrebbe essere reso parte di essa, vedendosi riconosciuto il diritto di cittadinanza. Un simile principio è comun-

que problematico: comporterebbe che, se i paesi A e B sono economicamente interdipendenti, allora non dovrebbero essere separati come stati. Ved. la nota 27.

Si potrebbe anche muovere un'obiezione al metodo qui usato da Aristotele, che implica l'affermazione di principi molto astratti riguardanti la relazione tra gli insiemi naturali e le loro parti. L'obiezione consisterebbe nel fatto che la relazione tra gli animali e le loro parti sia talmente differente da quella tra la città e i suoi cittadini che non si potrebbe giustificare un'affermazione relativa a questi ultimi facendo riferimento alle caratteristiche dei primi. Per esempio, ciò che è bene per un cane non è una combinazione di ciò che è bene per il suo cuore, polmoni, ossa, ecc.; ma si può pensare che il bene di una città nel suo complesso si riduca al bene delle sue parti. I cittadini non sono parti della città nel modo in cui gli organi sono parte del corpo. E così, anche se è vero che in entrambi i casi dobbiamo distinguere le necessità dalle parti, questa distinzione non discende dalla natura generale delle parti e degli interi.

Aristotele ha una seconda via per difendere la sua distinzione tra coloro che sono necessari e coloro che sono parti delle città: una simile distinzione si applica ad altri generi di comunità. Per esempio, se le famiglie A e B sono associate in un rapporto economico e necessitano l'una dell'altra per sopravvivere, ciò non dimostra che i membri della famiglia A siano anche membri della famiglia B.

⁴⁰ A questo punto Aristotele vuole spiegare perché il padrone e lo schiavo non formino una comunità, e perché gli schiavi non siano parte della città (cfr. *Eth. Nic.* VIII 11, 1161 a 30-b 5; *Eth. Eud.* VII 9, 1241 b 17-22). Ha già detto che schiavi, meteci e gli equipaggi delle navi non sono parte della città (VII 4, 1326 a 19-20; 6, 1327 b 7-9). In effetti, la sua affermazione è che c'è un'asimmetria nella relazione del padrone con lo schiavo: lo schiavo deve agire per il bene del padrone, ma non viceversa. Una persona libera è quella che esiste per il suo personale bene (*Met.* I 2, 982 b 25-6); in conseguenza di ciò, uno schiavo esiste per il bene di un altro. Ecco perché Aristotele parla di schiavi come di proprietà viventi o strumenti viventi (*Pol.* I 4, 1253 b 32-3; *Eth. Nic.* VIII 11, 1161 b 4-5). Crede che essi ricevano alcuni vantaggi dalla schiavitù – sorveglianza e protezione (I 2, 1252 a 30-2; III 6, 1278 b 32-7) – ma, come indica l'ultimo passo, i padroni propriamente provvedono a questi benefici non per il bene degli schiavi, ma solo come mezzo per il loro personale bene. Inoltre, Aristotele ritiene che, seppure non ci sia amicizia per uno schiavo in quanto schiavo, tuttavia c'è amicizia nei suoi confronti in quanto è un essere umano, dal momento che egli può «condividere legge e contratti» (*Eth. Nic.* VIII 11, 1161 b 5-8; cfr. *Pol.* I 6, 1255 b 12-4). Questo non chiarisce cosa sia dovu-

to agli schiavi in virtù della loro appartenenza al genere umano. In I 2, 1252 b 10 la relazione schiavo-padrone viene definita una comunità, ma forse qui Aristotele ne sta parlando in modo vago.

⁴¹ Una città, come ogni comunità, mira a un qualche bene (I 1, 1252 a 1-2), qui identificato come «la miglior vita possibile» ed equiparato alla felicità (Aristotele si aspetta che ciò sia ampiamente, anche se non universalmente, accettato; in III 9, 1280 b 8-35, contesta chi ritiene che la città debba mirare solo alla sicurezza e al commercio). Quando afferma che la città è una comunità di persone uguali, intende dire che tutti i cittadini condividono la medesima concezione di felicità e sono in grado di raggiungerla; questo è l'ambito in cui sono uguali. I sistemi politici necessariamente implicano un fine (IV 1, 1289 a 15-8; II 1, 1295 a 40-1295 b 1): nelle oligarchie è la ricchezza (V 10, 1311 a 9-10); nelle democrazie la libertà di agire come si vuole (V 9, 1310 a 30-40; VI 2, 1317 b 11-4); nelle aristocrazie la virtù (III 18, 1288 a 32-41; IV 8, 1294 a 9-11). (Questa non è la sola modalità in cui tali sistemi differiscono, come Aristotele ci ricorda in 1328 b 31-2.) L'incapacità da parte degli schiavi di partecipare pienamente all'atto virtuoso è il motivo per cui Aristotele pensa che siano «disuguali» e non meritevoli di essere membri della comunità (sul modo limitato in cui gli schiavi possono essere virtuosi, ved. I 13, 1259 b 21-1260 a 36; sull'affermazione che non sono in grado di condurre una buona vita, ved. III 9, 1280 a 32-3 e *Eth. Nic.* X 6, 1177 a 8-9).

Qui Aristotele suppone l'esistenza di molti uomini con poca o nessuna capacità di essere virtuosi, ma che comunque non sono schiavi, dal momento che partecipano alla vita politica. Sono membri di sistemi politici non ideali, in cui qualche altro fine comune oltre all'attività virtuosa tiene unita la comunità. Hanno la capacità di partecipare alla vita politica di queste comunità imperfette, ma la completa virtù è al di fuori della loro portata. Ciò non deve significare che essi ne siano incapaci dalla nascita; piuttosto, Aristotele può dire che, per via delle abitudini che hanno acquisito fin dall'infanzia, da adulti non sono più capaci del radicale cambiamento necessario a diventare perfettamente virtuosi. Questo pessimismo si accorda con le sue riflessioni conclusive di *Eth. Nic.* X 9, 1179 a 33-b 20. Effettivamente, in *Pol.* VII 13, 1332 b 6-8 dice che la ragione può superare le tendenze della natura e dell'abitudine; ma questo non accadrà se le abitudini hanno reso la persona in questione quel tipo d'uomo che non ascolta la sua ragione. Ved. la nota 75.

Ciò che a prima vista sembra mancare alla prospettiva di Aristotele è l'idea che ci possa essere, e che spesso effettivamente ci sia, disaccordo all'interno di un'unica città su ciò che è la felicità. Egli sembra dell'idea che cittadini di differenti città non siano concordi sul fine di

una città, ma che una simile disputa non possa sorgere all'interno di un'unica comunità. Non merita tuttavia l'accusa di essere così ingenuo. È ben consapevole che ci possa essere rivalità all'interno di un'unica città, per esempio, tra democratici e oligarchici. I capitoli 9-13 del libro III sono in larga misura dedicati al problema di come valutare le tesi opposte di queste fazioni, e i libri IV-VI descrivono una quantità di modi di mescolare le istituzioni di una città così da soddisfare in qualche misura tanto gli oligarchici, quanto i democratici e gli aristocratici. Ciò che dobbiamo capire, dunque, è che, quando Aristotele descrive la città come una «comunità di uguali», vuole illustrare un ideale imitato in modo imperfetto da città esistenti. In IV 11, 1295 b 25-6, dice che la città *mira* ad essere quanto più è possibile composta da quelli che sono uguali e simili, riconoscendo implicitamente che spesso un siffatto ideale non è realizzato (certo, l'ideale non si riduce ad avere il consenso in merito al bene ma ad avere il consenso in merito alla corretta concezione del bene). La maggior parte delle città ideali non corrisponde a modelli allo stato puro – democrazie, oligarchie, o aristocrazie –, ma piuttosto fonde caratteristiche di due o più sistemi; e questo significa che la teoria politica di Aristotele non esclude l'idea che le istituzioni politiche di un'unica città possano riflettere un certo numero di concetti di felicità in concorrenza fra loro. Pertanto, anche se ciascuna città mira al bene comune, la felicità per i cittadini, questo accordo può nascondere – e spesso effettivamente nasconde – un latente disaccordo su dove si trovi il bene. Si realizzano sistemi politici differenti perché esistono molti modi differenti per raggiungere un compromesso tra queste concezioni concorrenti.

L'affermazione che la città esiste «per quanto è possibile in vista della vita migliore» non deve essere intesa nel senso che essa è uno strumento per un fine ulteriore, come un'ascia è solo un arnese da taglio. I cittadini non usano la città come un semplice mezzo; piuttosto, si impegnano insieme in alcune attività, e la città è la comunità che forma quando agiscono in tal modo.

Aristotele qui si serve dell'espressione «attuazione della virtù e sua piena applicazione» per caratterizzare la felicità. In precedenza nel libro VII non ha usato questa espressione (la felicità era stata identificata in VII 1, 1323 b 21-3 con le virtù e l'azione in accordo con la virtù; cfr. 1323 b 40-1324 a 2), ma essa ricorre in VII 13, 1332 a 9, dove fa riferimento ai suoi scritti etici. Allude di certo a *Eth. Eud.* II 1, in cui gran parte della discussione viene espressa in termini di impiego ($\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$) di oggetti; ved. in particolare 1219 b 1-2, dove la felicità viene equiparata a $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ ed $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ («attuazione»). Si noti anche che in 1219 a 38-9 la felicità è identificata con l'attuazione in accordo con la completa virtù. In *Eth. Nic.* V 1, 1129 b 31 «l'impiego della completa

virtù» viene usato per caratterizzare la giustizia; nell'*Etica Nicomachea* non è usata altrove l'espressione «impiego di virtù». Ved. la nota 72.

⁴² Aristotele enumera i compiti il cui adempimento è a suo avviso necessario. È convinto che ogni residente stabile (non semplicemente ogni cittadino) debba contribuire al bene dei cittadini. È deplorabile che egli non dica perché ci debba essere «il culto per la divinità» e in che cosa consista un simile servizio. Nel proporre in questo passo che alcuni cittadini (gli uomini anziani: ved. VII 9, 1329 a 27-34) coprano l'incarico di sacerdote, forse non desidera prendere troppo le distanze dalle pratiche convenzionali della religione greca. Dovrebbe però dire in che modo simili pratiche contribuiscano alla felicità così come lui la concepisce. La sua concezione del divino è molto più austera rispetto a quella dei suoi contemporanei non filosofi (*Eth. Nic.* X 8, 1178 b 8-22), giacché ritiene che la contemplazione filosofica sia l'esercizio di un elemento divino o quasi divino che si trova in noi (*Eth. Nic.* X 7, 1177 a 15-6). Se noi rendiamo un servizio al divino attraverso la contemplazione, non abbiamo bisogno di sacerdoti. Dal momento che Aristotele propone un ruolo per i sacerdoti, è probabile che intraveda in certe idee e pratiche religiose tradizionali un'approssimazione alla propria concezione della corretta condotta religiosa. Ad ogni modo, questa è una implicazione di *Met.* X 8, 1074 a 38-b 14, dove collega il suo concetto di divino alla tradizionale venerazione per le sfere celesti. È dunque ragionevole ritenere che i sacerdoti presiedano le celebrazioni dei ciclici ed eterni processi della natura e dei movimenti delle sfere. Se questo è vero, allora Aristotele può pensare alla celebrazione religiosa come se essa stessa fosse una specie di attività virtuosa – di fatto, la forma più elevata, dal momento che il culto reso al divino è «il più importante» tra i compiti. Concentrando in modo rituale i loro pensieri sulla disposizione del cosmo nel suo eterno ripetersi, i cittadini si avvicinano, quanto più è concesso a non filosofi, all'autentica contemplazione.

L'elenco aristotelico dei compiti necessari non è esaustivo. Per esempio, anche se sottolinea in tutto il libro VIII l'importanza dell'educazione, qui non pone l'insegnamento nella sua lista di incarichi. Per un'altra trattazione dei compiti necessari, che coincide solo parzialmente con quella presentata qui, ved. IV 4, 1290 b 39-1291 a 8; 1291 a 22-33. Al di fuori dei libri VII-VIII, si parla alcune volte dei ricchi, dei poveri, di quelli nel mezzo come parti di ogni città. Ved. IV 3, 1289 b 27-32; II, 1295 b 1-2; VI 3, 1318 a 30-1. Tuttavia, Aristotele non analizza la città ideale di VII-VIII nel quadro di tali partizioni economiche. Questo non perché nessuno sia povero (darà disposizioni riguardo ai poveri in VII 10, 1330 a 3-16), ma perché non pensa che le differenze in ricchezza costituiranno una caratteristica significativa per la città ideale. Non saranno necessarie misure speciali per mettere d'accordo

i ricchi e i poveri, per il fatto che non costituiranno fazioni opposte, come quasi regolarmente avviene nelle altre città.

Il termine tradotto con «armi» in 1328 b 8-9 è $\theta\pi\lambda\alpha$; sono gli scu-di portati dai fanti con armatura pesante conosciuti come opliti. Ved. la nota 24.

Aristotele torna infine alla sua affermazione che la città deve essere autosufficiente (cfr. VII 4, 1326 b 3-9, 23-4; 5, 1326 b 26-30; ved. le note 26 e 30).

⁴³ Ruoli sociali e proprietà.

⁴⁴ Aristotele ora si chiede come la città debba coprire le varie cariche elencate in VII 8. Le tre possibili soluzioni che menziona sono: (1) condividere tutti i compiti; (2) limitare tutti i compiti; (3) dividerne alcuni e limitarne altri (per tripartizioni simili, ved. II 1, 1260 b 37-9; IV 14, 1298 a 7-9). Il contesto ci permette di capire più chiaramente che cosa intenda. Quando dice che «nelle democrazie tutti hanno accesso a tutte le cariche», intende dire che nelle democrazie svolgere uno di questi compiti (per es., essere un agricoltore) o non riuscirci (per es., produrre ricchezza) non è un impedimento a svolgerne degli altri (per es., prendere decisioni). Al contrario, nelle oligarchie ciascun compito è limitato a coloro che non ne svolgono certi altri (per es., quelli che non hanno proprietà e quindi producono poca ricchezza non sono autorizzati a prendere decisioni; ved. per es. IV 9, 1294 b 10). La posizione intermedia consiste nel non porre limiti in certi compiti ma porne in altri. Aristotele è incline a prediligere soluzioni intermedie: in particolare pensa che democrazie e oligarchie debbano adottare alcune caratteristiche le une delle altre (IV 12; V 8-9; VI 5-7); quindi, ci aspetteremmo che scelga la via di mezzo anche nel nostro caso. Non dice esplicitamente che questo sia l'approccio che preferisce, e gran parte del capitolo tratta di misure oligarchiche, limitando l'attribuzione di alcune funzioni (che comportano la cittadinanza, per es. il compito di prendere decisioni e il sacerdozio) a coloro che non ne svolgono altre (come gli artigiani e gli agricoltori). Ved., comunque, la nota 47.

Quando, relativamente a tale contrasto tra oligarchie e democrazie, dice che esso «porta alla formazione di costituzioni di diverso tipo», intende dire che un'ulteriore causa di varietà tra i sistemi politici, oltre al fatto di avere concezioni concorrenti di felicità (VII 8, 1328 a 37-41), è la differente politica che hanno nei riguardi della divisione dei compiti.

⁴⁵ Aristotele qui attesta alcune limitazioni tipiche delle oligarchie: coloro che, da un lato, prendono decisioni in campo legislativo e giudiziario (per es. i cittadini) e quelli che, dall'altro, assolvono a funzioni di artigiani, commercianti o agricoltori, non devono condividere i

compiti gli uni degli altri. Per il termine βάνυστος («volgare») ved. VII 4, 1326 a 5-b 25. Aristotele fa la medesima restrizione e la difende allo stesso modo in III 5, 1277 b 33-1278 a 21; cfr. VIII 2, 1337 b 8-11. In II 9, 1269 a 34-6 ritiene che sia generalmente riconosciuto il fatto che in una comunità ben governata ci debba essere «tempo libero dalle necessità correnti».

Aristotele non intende dire che nessun sistema politico dovrebbe garantire la cittadinanza a coloro che praticano attività economiche; al contrario, ritiene valide le argomentazioni presentate in III 11, 1281 a 42-b 15; b 34-8; 1282 a 14-23, in base alle quali «i molti» hanno virtù sufficiente da giustificare la partecipazione alla vita politica di città non ideali (anche se essi non hanno i requisiti per le alte cariche: 1281 b 25-8). Che includa gli operai e gli agricoltori all'interno di questo gruppo, e non lo limiti a coloro che hanno sufficienti proprietà da poter evitare il lavoro, è chiaramente suggerito in 1281 b 28-38. Tuttavia, è convinto che nel *miglior* sistema politico non ci debba essere nulla che interferisca con la virtù di coloro che costituiscono la città. Operai e agricoltori non hanno il tempo libero necessario per prendere le decisioni politiche nel modo ideale. Sono manchevoli non perché le condizioni ambientali limitino la crescita dell'intelligenza politica o del coraggio (come avviene nel caso degli schiavi), ma perché non hanno il tempo necessario per svilupparli. Forse Aristotele aggiungerebbe che, quando le abitudini mentali sono determinate dall'attività artigianale, con la sua attenzione limitata alla produzione di beni che non sono degni di essere scelti in sé stessi, manca la preparazione per deliberare in modo corretto riguardo a obiettivi di intrinseco valore.

Potrebbe sembrare che ci sia una contraddizione tra le limitazioni poste in questo capitolo e i sentimenti più democratici presentati in III 11 (così Ober 1989, p. 164 nt. 21). In quest'ultimo capitolo, Aristotele affermava che in alcuni casi sono migliori le decisioni prese da un gran numero di persone che da un piccolo numero; infatti, anche quando i membri del gruppo consistente sono di intelligenza non straordinaria e i membri del gruppo piccolo hanno una saggezza superiore, i membri del primo, combinando le loro informazioni e i punti di vista, possono raggiungere gli stessi risultati o fare ancora meglio di quelli del secondo (1281 a 42-1281 b 15). Alla luce di ciò, per quale motivo Aristotele non dovrebbe volere operai e contadini fra i cittadini della sua città ideale? A questo può rispondere che in III 11 – realisticamente – poneva l'ipotesi che il numero di individui completamente virtuosi fosse piccolo, mentre qui in VII 9 sta descrivendo la migliore situazione auspicabile.

La politica restrittiva di Aristotele concernente la cittadinanza della città ideale deriva dalla sua concezione della vita migliore: solo chi è impegnato nell'attività virtuosa vive bene, e quella artigiana non si

considera una forma di attività virtuosa. Se avesse accettato una concezione del bene per la quale l'artigianato è un tipo di bene non peggiore di altri, non avrebbe ragione di escludere gli operai dalla condizione di membro della comunità ideale. La sua bassa opinione della produzione economica dei beni necessari dovrebbe essere comparata con quella di Marx: «Il regno della libertà comincia laddove il lavoro che è determinato dalla necessità e dalle considerazioni ordinarie cessa ... Il vero regno della libertà ... può fiorire solo con questo regno della necessità come base». Ved. Cohen 1978, p. 324.

La distinzione di Aristotele tra quelli che sono assolutamente onesti e quelli che lo sono «relativamente a un certo modello di uomini onesti» è basata sulla distinzione fatta in III 4 tra essere un uomo probò ed essere un buon cittadino (per una discussione, ved. R. Robinson, *Aristotle: Politics Books III and IV*, transl. with Introduction and Comments, Oxford 1962 (rev. ed. 1995 by D. Keyt), pp. 14-5. Si noti che l'osservazione di Aristotele in III 4, 1276 b 37-8 – non tutti coloro che costituiscono una città possono essere buoni – è in disaccordo con i libri VII-VIII). La virtù di un cittadino è «relativa» (πρός) al sistema politico in cui vive (1276 b 30-1, cfr. IV 7, 1293 b 1-7), e una persona che è un cittadino giusto nell'ambito di un certo sistema politico può non esserlo in un sistema differente. Dal momento che le oligarchie e le democrazie sono basate su diverse concezioni di giustizia, un cittadino oligarchico giusto appoggia politiche considerate ingiuste in una democrazia (III 9, 1280 a 7-25; 13, 1283 a 29-42). Ma c'è un unico criterio corretto di giustizia, in base al quale può essere valutata la giustizia di differenti sistemi politici (III 4, 1276 b 33-4). La città ideale sarà regolata da questo criterio e i suoi cittadini saranno «assolutamente» giusti. Ved. anche la nota 72. Nell'escludere gli artigiani dalla cittadinanza, Aristotele non segue esattamente la pratica delle oligarchie, giacché esse generalmente richiedevano solo che i cittadini avessero un certo livello di ricchezza, e in alcuni casi gli artigiani potevano diventare molto ricchi (III 5, 1278 a 24-5). Si consideri, comunque, la politica di Tebe: commerciare nella piazza del mercato escludeva dalle cariche per dieci anni (III 5, 1278 a 25-6). Nella *Repubblica* platonica, gli artigiani non hanno potere politico (434 a-b), così pure nelle *Leggi*, dove il potere è distribuito su base più ampia, l'attività economica è ancora considerata incompatibile con la cittadinanza (846 d).

⁴⁶ In questo passo, i soldati a cui Aristotele fa riferimento sono gli opliti menzionati in 1329 a 11-2; ved. la nota 24. Nella *Repubblica*, i compiti politici e militari vengono assegnati a gruppi diversi. Nelle *Leggi*, comunque, non c'è una classe separata di combattenti: tutti i cittadini, incluse le donne, ricevono un'educazione militare (794 c-d; 813 d-814 c). In *Pol.* II 8 Aristotele esamina un sistema politico proposto da Ip-

podamo, nel quale i cittadini sono divisi in tre gruppi: artigiani, contadini e opliti. Come Platone nella *Repubblica*, Ippodamo stabilisce che quanti portano le armi costituiscano una classe a sé – non possono essere artigiani o agricoltori –, ma, a differenza di Platone, permette loro di partecipare alle decisioni politiche.

La proposta di Aristotele è che ciascun cittadino attraversi due fasi: nella prima, è un soldato e non gli è permesso prendere parte alle decisioni politiche; nella seconda, è uno dei governanti e non più un soldato. La sua proposta differisce da quella di Platone (nella *Repubblica*) e di Ippodamo, dal momento che entrambi assegnano qualche membro della comunità a una funzione militare permanente, vietando a ogni altro di assumere quel ruolo. Tuttavia, prende qualcosa anche dalla *Repubblica* platonica, perché rivendica un certo tipo di separazione tra il ruolo militare e quello politico.

Parte della difesa che Aristotele fa della sua proposta è che sia utile e giusta (1329 a 16). Vale a dire, ciascuno trarrà beneficio se chi difende la città è nel pieno della forza fisica e se chi prende decisioni è nel pieno della sua forza mentale. E la proposta è giusta perché tiene conto del merito (a 17): coloro che sono più qualificati per occupare una posizione sono quelli che la meritano di più. Aristotele ha già detto in VII 4, 1326 b 14-6 che le cariche devono essere assegnate in ragione del merito, e considera il criterio del merito una caratteristica dell'aristocrazia (III 5, 1278 a 19-20; V 10, 1310 b 32-3). In VII 14, 1332 b 26-7 dice che tutti i cittadini che hanno raggiunto una certa età conddivideranno equamente le cariche; ma ciò avviene perché tutti sono ugualmente meritevoli, e non perché la città ideale è governata da un principio di distribuzione del potere diverso dal merito. Pertanto, l'uguaglianza che si ottiene nella città ideale è del tipo che tiene conto del merito (maggiore potere a coloro che hanno maggiore merito) piuttosto che uguaglianza numerica (potere uguale per tutti), preferita dai democratici. Per questa distinzione, ved. V 1, 1301 b 29-36; VI 2, 1317 b 3-4.

Aristotele presenta un'ulteriore argomentazione a favore del suo sistema: se un gran numero di residenti armati manca di potere politico, rappresenta un pericolo per la stabilità della città. Ved. anche II 8, 1268 a 17-20; III 11, 1281 b 28-30. Ritieni pure che il giovane non avrà nulla da obiettare al fatto d'essere escluso dal potere, finché ha garanzia che lo avrà in un tempo successivo.

La città necessita anche di una forza navale, ma Aristotele stabilisce che i rematori non saranno cittadini (VII 6, 1327 b 7-11). Essi non costituiscono un pericolo per la città perché non possiedono armi pesanti. Ma che cosa dire dei residenti stranieri (meteci)? A loro sarà richiesto di prestare servizio militare, come avveniva ad Atene, e saranno opliti una volta che potranno permettersi l'equipaggiamento? Se sì,

perché non vanno a costituire quel tipo di elemento, armato ma politicamente privo di diritti civili, che Aristotele sta prendendo in considerazione? Forse si limita a ipotizzare che non ce ne saranno in numero sufficiente da costituire un pericolo.

C'è un altro gruppo, qui non menzionato, tacitamente escluso sia dalle attività politiche sia da quelle militari: le donne. Aristotele pensa che non abbiano né la saggezza né la forza per essere abilitate a uno dei due ruoli. Platone sosteneva la loro inclusione in entrambe le funzioni (*Resp.* 451 d-457 b; *Leg.* 785 b; 813 d-814 c). Questa non è una delle caratteristiche del pensiero politico di Platone che Aristotele discute nel libro II della *Politica*. Dà per scontato che le donne siano intellettualmente (I 13, 1260 a 13) e fisicamente inferiori, e si aspetta che il suo pubblico non abbia alcun bisogno di uno sforzo di persuasione: ved. Clark; Saxonhouse 1992, pp. 189-232; Swanson, pp. 44-68; Mulgan 1994; Saunders 1995a, pp. 96-7, 99-100.

⁴⁷ Aristotele passa a un'altra delle funzioni civili che ha elencato in VII 8, 1328 b 5-15: «una buona scorta di ricchezze» (b 10). Perché questo dovrebbe chiamarsi lavoro (ἔργον: VII 8, 1328 b 5), se avere ricchezze o possessi non è di per sé fare qualcosa? E perché una simile prosperità materiale dovrebbe contribuire al bene della città? Aristotele afferma che la sua città ideale aumenterà le entrate in vista del bene pubblico, assegnando ai cittadini ricchi il compito di svolgere una liturgia (λειτουργία, «servizio pubblico»). Liturgie comuni erano il finanziamento e l'organizzazione di feste religiose, cori drammatici, gare sportive e costruzione di navi (comunque, il termine λειτουργία può anche riferirsi a oneri pubblici non finanziari, giacché Aristotele lo usa per indicare la copertura di cariche pubbliche in IV 4, 1291 a 37 e l'aver figli in VII 16, 1335 b 28). Quando elenca le parti della città in IV 4, cita come distinto elemento chi assolve a liturgie finanziarie (1291 a 33-4), ed è questo il compito a cui ora sta pensando. Questa è l'istituzione che ha in mente anche quando dice che una città non può essere composta interamente da poveri (III 12, 1283 a 18-9). Sulle liturgie, ved. Austin – Vidal-Naquet, pp. 121-3; MacDowell 1978, pp. 161-7; Ober 1989, pp. 199-202, 226-3.

Aristotele non dice semplicemente che la città ideale ha bisogno di cittadini che finanzino le liturgie; intende anche dire che non ci dovrebbe essere una legge, come c'è per esempio nella *Repubblica* di Platone, che proibisce a coloro che prendono decisioni o portano le armi di possedere oro, terre e altre forme di ricchezza. Infatti, quando afferma che «costoro devono disporre di proprietà» (1329 a 18), intende dire che i soldati e chi prende decisioni devono poter avere ricchezze. Quindi, nella città di Aristotele alcuni compiti sono condivisi (una persona può essere un legislatore e servire la città con la sua ric-

chezza individuale), mentre altri no (non si può essere sia un legislatore sia un soldato). È incoerente con la sua posizione quando in 1329 a 38-9 dice che ciascuna di tali funzioni va assegnata a soggetti distinti «a volte in permanenza, a volte a turno». Legiferare e finanziare non sono separati in alcun modo.

Il resto di questo passo si interpreta meglio come un tentativo di mostrare la debolezza di schemi alternativi. Se a quelli che prendono decisioni e ai soldati non è consentito avere proprietà, e questi non provvedono alla città con i costosi servizi di cui necessita, chi lo farà? Gli artigiani? Sono già stati esclusi dal diritto di cittadinanza per via della loro mancanza di virtù (1328 b 39-40); quindi sarebbe una soluzione inadeguata dipendere esclusivamente da loro per l'espletamento delle liturgie. E se si ammettessero come cittadini, per ricompensa dei loro contributi finanziari, allora non potremmo considerare felice la città, dal momento che la sua felicità è semplicemente la felicità di tutti i cittadini. Dovremmo dipendere interamente dai contadini per lo svolgimento delle liturgie? Costoro devono essere «o servi o pericci di origine barbara», e non possiamo dipendere da loro più che dagli artigiani (Aristotele torna su questo punto in VII 10, 1330 a 25-31; sulla distinzione tra schiavi e *περλοῖχοι* ved. la nota 56). Poiché queste alternative non sono accettabili, il solo gruppo al quale possono essere assegnate le liturgie è quello di chi prende le decisioni e dei soldati.

L'argomentazione di Aristotele può ancora essere rifiutata, perché non considera un'alternativa diversa: la ricchezza della città potrebbe essere posseduta collettivamente anziché individualmente. La città ha bisogno di ricchezza, ma questo non significa che abbia bisogno di cittadini ricchi. Aristotele affronta questo problema in II 5. Forse accenna al suo argomento quando dice che la città non può essere felice se solo una parte di essa lo è – infatti questa affermazione è simile a quella usata nell'argomentazione contro il divieto fatto da Platone ai governanti di avere ricchezze (1264 b 17-22). Ad ogni modo, la sua tesi qui è che *tutti* i cittadini debbano essere felici, se la città ha da essere felice; al contrario, in II 5 sostiene la posizione più limitata che solo *alcuni* debbano essere felici.

⁴⁸ Aristotele raccomanda che il ruolo di sacerdote sia riservato agli ex soldati e ai dirigenti «che hanno lasciato questi incarichi per ragioni d'età». Ritiene che l'apice intellettuale della vita sia a quarantanove anni (*Rhet.* II 14, 1390 b 9-11), ma è convinto che le persone tendano a perdere le loro capacità di deliberare quando sono ben oltre questa fase. Critica Sparta per il fatto che dà ad alcuni ufficiali la carica a vita, perché, dice, la mente invecchia (II 9, 1270 b 35-1271 a 1).

Le cariche sacerdotali nell'antica Grecia erano posizioni di considerevole prestigio sociale, ma i sacerdoti non venivano considerati gui-

de morali o consiglieri, come capita in altre tradizioni religiose. Officiavano alle cerimonie ed erano responsabili dell'amministrazione dei templi. Pertanto, la raccomandazione di Aristotele che le cariche sacerdotali non siano assegnate a persone di basso livello sociale (contadini, artigiani, ecc.; cfr. Platone, *Leg.* 759 c), e la sua opinione che esse non richiedano l'acutezza deliberativa che ci si aspetta dai capi politici, sono parte di una saggezza comune. Ma la sua proposta di limitare agli anziani le cariche sacerdotali è un tentativo di semplificare e razionalizzare una istituzione estremamente eterogenea. Molte cariche sacerdotali erano ereditarie; altre erano assegnate a sorte, o per elezione, o acquistate. Dunque, non c'era nessun impedimento al fatto che tale ruolo fosse assegnato in età giovanile. La sua proposta che solo gli uomini anziani siano sacerdoti è basata sul presupposto che le pratiche del suo tempo facessero un uso inadeguato dei talenti. Se la mente e il corpo sono nel loro momento migliore prima che siano vecchi, e se il servizio sacro non richiede un pieno uso della mente o del corpo, allora giova a tutti che tali posizioni siano ricoperte solo dagli anziani. Ved. la nota 66.

⁴⁹ In questo passo Aristotele include le classi economiche più basse – i lavoratori salariati (θῆτες) – tra i gruppi necessari alla città, anche se non sono state menzionate nell'elenco del capitolo precedente (VII 8, 1328 b 5-23). Sono costrette a svolgere compiti umili e appaiono nella lista più dettagliata fornita in IV 4 (1291 a 6). I gusti teatrali grossolani di «uomini incolti di estrazione volgare o mercenaria o di altri simili» sono trattati in VIII 7, 1342 a 18-22.

Su una difficoltà nell'ultima riga di Aristotele, ved. la nota 47.

⁵⁰ Pasti comuni e distribuzione della terra.

⁵¹ Aristotele difende due istituzioni – la separazione dei compiti militari da quelli agricoli e i pasti in comune – facendo appello alla loro antichità. Ha trattato della prima istituzione nel precedente capitolo, ma questa è la prima volta che cita la seconda, i sissizi («pasti in comune»). Le imprese di Sesostri (circa 1900-1800 a.C.) sono descritte in Erodoto, II 102-10; Minosse fu leggendario signore di Creta durante l'Età del Bronzo (circa 3000-1000 a.C.); lo storico italico al quale Aristotele qui fa riferimento è Antioco di Siracusa (V sec. a.C.).

La parola συσσίτια indica semplicemente il mangiare insieme, ma si applicava tipicamente a un gruppo di cittadini che regolarmente consumavano i pasti insieme. Per esempio, quando i maschi ateniesi ricevevano il loro addestramento militare, era richiesto che mangiassero con gli altri membri del loro gruppo, e questo gruppo era chiamato con tale termine (*Ath. Pol.* 42, 3). Allo stesso modo, i cinquanta Pritani, i

quali formavano una commissione permanente che preparava il programma dell'assemblea, si nutrivano in gruppo (*Ath. Pol.* 43, 3). Ma i pasti in comune erano legati in modo particolare a Sparta e a Creta, dove venivano regolarmente forniti a tutti i cittadini maschi; Aristotele commenta questo aspetto dei loro sistemi politici in *Pol.* II 9, 1271 a 26-37; 10, 1272 a 12-21. È considerata un'istituzione democratica, perché da questo punto di vista ogni cittadino viene trattato allo stesso modo; ved. II 6, 1265 b 40-1; 9, 1271 a 32-3; IV 9, 1294 b 19-29; VI 2, 1317 b 38, e la nota 2 al libro VII. Platone adotta questa istituzione, sia nella *Repubblica* (416 e; 458 c) sia nelle *Leggi* (762 b-e; 780 b-781 a), e la estende alle donne. Essa esisteva anche a Cartagine (II 11, 1172 b 33-4); secondo quanto si dice nel passo presente ebbe origine in Italia (ma in II 10, 1272 a 1-4 è espressa un'opinione diversa). L'istituzione a cui Aristotele fa qui riferimento non implica una enorme sala da pranzo per tutti i cittadini, che sarebbe stata poco pratica e senza senso; piuttosto, ne ha in mente molte differenti per gruppi distinti che lavorano in zone diverse (VII 12, 1331 a 19-30; 1331 b 4-6; b 14-8).

Più avanti in questo capitolo (1330 a 3-4) Aristotele dice che i *sissizî* godono di ampio favore, anche se riconosce che vi è disaccordo riguardo a quanto estesa debba essere la partecipazione (II 6, 1265 a 4-8; 7, 1266 a 34-6) e a quali condizioni si perda il diritto di farne parte (II 9, 1271 a 26-37). Aggiunge, poi, che più avanti fornirà la sua personale motivazione a favore di questa istituzione (1330 a 4-5), una promessa che non mantiene (sull'incompletezza dei libri VII-VIII, ved. la nota 27). Tuttavia, è lecito ritenere che egli ne sia fautore non perché sia un efficace metodo per alimentare la popolazione, ma perché contribuisce in qualche modo alla virtù e alle buone relazioni tra cittadini. Plutarco descrive i *sissizî* spartani come il luogo delle discussioni politiche e dei più sani divertimenti (*Lyc.* 12, 1 e 4), e anche Aristotele sembra riconoscere questi tra i vantaggi di tale istituzione. In VII 17, 1336 b 9-10, parla di «adagiarsi», *κατάκλισις* (cfr. 1336 b 21-2), indicando che dopo i pasti comuni ci sono i simposi, che offrono un'occasione di discussione, poesia, musica e rilassamento. In V 11, 1313 a 41-b 6, dice che i tiranni spesso proibiscono i *sissizî* e altre istituzioni per il tempo libero, perché vogliono che i cittadini non si conoscano e siano diffidenti gli uni verso gli altri. Vede quindi i pasti in comune come un modo per incoraggiare l'amicizia nella città.

Anche l'allusione in II 5 ai *sissizî* di Sparta e Creta indica che Aristotele li apprezza per la loro funzione aggregativa e educativa: dopo aver criticato Platone per aver incoraggiato una unità eccessiva abolendo la proprietà privata, fa riferimento alla inveterata pratica dei pasti in comune come spazio educativo e come il modo più ragionevole a disposizione dei cittadini per mettere in comune i propri beni (1263 b 31-1264 a 1). Qui riconosce che la città deve incoraggiare qualche

livello di condivisione e i sissizî in certa misura lo realizzano, e così avviene da molte generazioni a Sparta e a Creta. Il passo di II 5 e quello che stiamo esaminando in VII 10 sono legati per il fatto di sostenere le istituzioni facendo riferimento alla loro antichità. Approfondimenti a questi punti si trovano nella nota 53.

Sull'idea che, per vivere una buona vita associata, i cittadini abbiano bisogno di vari legami sociali amichevoli (per es., matrimoni, gruppi, feste), ved. III 9, 1280 b 35-1281 a 2. La città ideale non è una società elementare; in vista del particolare fine che si pone, necessita di istituzioni che favoriscano vincoli affettivi tra i suoi membri – anche se questi legami non possono essere tanto forti quanto li avrebbe voluti Platone. Lo stato moderno, come è concepito dal pensiero politico liberale, è un tipo di legame associativo più debole rispetto a quello cui fa riferimento Aristotele. La città ideale di Aristotele è una «comunità» nel senso che è tenuta insieme da un senso di fraternità. È una «comunità» anche nel significato tecnico di Rawls: è «unita da una dottrina comprensiva», cioè da una concezione del bene (Rawls 1993, p. 40 nt. 43). Qui Rawls usa «comunità» in senso più ristretto di quello in cui Aristotele usa *κοινωνία*, dal momento che questo secondo termine può riferirsi a qualunque società in cui le persone condividano un fine comune; tale fine non necessita della specificazione di una dottrina comprensiva, come nel caso della *κοινωνία* politica. La *κοινωνία* politica è una «comunità» autentica, nel vero senso del termine, anche se non ogni *κοινωνία* lo è. Ved. anche la nota 39. Sull'amicizia in senso politico per Aristotele, ved. Price, pp. 193-205; Cooper 1990; Schollmeier, pp. 75-96; Stern-Gillet, pp. 147-69.

⁵² Aristotele divaga, affermando che i sissizî, come quasi ogni altra istituzione, sono stati riscoperti infinite volte. Non dice: i pasti comuni sono stati scoperti innumerevoli volte, e quindi devono essere benefici. L'argomento muove nella direzione opposta: dal momento che i sissizî sono di evidente valore e antichità, sono stati scoperti un numero illimitato di volte.

Aristotele supporta questa idea proponendo che ci sia un inevitabile modello di sviluppo delle società: le persone anzitutto si procurano i beni necessari alla sopravvivenza, e poi passano alla raffinatezza e all'abbondanza. Ved. anche *Pol.* I 2, 1252 a 24-b 30; *Met.* I 1, 981 b 13-25; 2, 982 b 22-4. Ma ciò che questi passi omettono, ed è quello che Aristotele aggiunge qui in VII 10, è la tesi ulteriore in base alla quale un modello specifico viene ripetuto indefinitamente. Non solo è vero che le società evolvono sempre nello stesso modo generale – dalle cose necessarie alla raffinatezza – ma, in aggiunta, da un'età all'altra, vengono sempre scoperte le stesse cose. Questa tesi notevole è affermata in molti altri passi: *de caelo* I 3, 270 b 19-20; *Meteor.* I 3, 339

b 27-30; *Met.* XII 8, 1074 b 10-3. Perché Aristotele è convinto di questo? Platone riteneva che la specie umana subisca periodiche devastazioni, e che i superstiti debbano sempre riscoprire le arti e le scienze (*Tim.* 22 e-23 b; *Crit.* 109 d-110 a; *Polit.* 270 c-d; *Leg.* 676 b-c). Egli segue una lunga tradizione che postula l'esistenza di inondazioni e malattie distruttive (*Leg.* 677 a). Aristotele fornisce la sua propria opinione (*Meteor.* I 14) delle ragioni per cui la Terra soffra di periodici cataclismi: il suo interno attraversa cicli di calore crescente e decrescente, che causano intervalli di pioggia crescente e decrescente. Quando una porzione di terra è troppo arida o umida, non può sostenere adeguatamente la vita civilizzata, e la conoscenza viene meno.

Dal momento che la specie umana, come ogni altra, è eterna (*de generatione et corruptione* II 10, 336 b 25-34; *de anima* II 4, 415 a 26-b 1; *de generatione animalium* II 1, 731 b 24-732 a 1), quella conoscenza può alla fine essere riconquistata. Tale immagine è in contrasto con la tesi, oggi ampiamente diffusa, che sia solo per accidente che abbiamo le singole arti, le scienze e le istituzioni politiche attuali.

⁵³ L'antichità degli Egizi è discussa da Erodoto, II 2. L'opinione di Aristotele sembra essere che non abbiamo testimonianze dello sviluppo del sistema legale egizio, come le abbiamo altrove. Ciò testimonia la loro antichità: sono così antichi che non è stata conservata alcuna memoria dell'origine delle loro istituzioni politiche. I manoscritti greci non dicono che gli Egizi abbiano *sempre* posseduto leggi; (ἀεὶ) («sempre») è una congettura, ma è difficile vedere il nocciolo dell'affermazione di Aristotele senza di essa. Aristotele attribuisce agli Egizi anche la scoperta della matematica (*Met.* I 981 b 23-5; cfr. Platone, *Phaedr.* 274 c-d).

Come può l'antichità degli Egizi supportare la tesi di Aristotele che i compiti militari e quelli agricoli debbano essere svolti da gruppi separati? Dal momento che gli Egizi hanno goduto di un ordine politico più a lungo di chiunque altro e hanno sempre mantenuto questa divisione, abbiamo qualche ragione per considerarla una buona pratica. Similmente, in II 5 egli usa il fatto che l'abolizione da parte di Platone della proprietà privata sia una novità come un argomento contro di essa: se la proprietà comune fosse una buona disposizione, si sarebbe affermata tra i popoli prima di Platone (1264 a 1-5).

Altrove Aristotele afferma che proprio come c'è un progresso nelle altre branche della conoscenza, allo stesso modo ci sono scoperte e miglioramenti in politica (II 8, 1268 b 34-8). Ciò che dobbiamo ricercare, e ciò che la gente vuole, è il bene, non semplicemente i costumi ancestrali (1269 a 3-4). Quel punto di vista lascia spazio per una radicale innovazione, ma Aristotele non è fautore, in generale, di quell'opzione. Al contrario, ritiene che la maggior parte delle buone istituzioni sia già stata scoperta (II 5, 1264 a 3-4), e che ciò che resta da fare si

riduca a modifiche e aggiustamenti («uno deve ... cercare di scoprire quello che è stato trascurato», VII 10, 1329 b 33-5). Questo è incompatibile con l'idea che le istituzioni politiche di lunga data debbano essere rovesciate e gli ordinamenti sociali rifatti da zero. Anche quando una legge ha dei difetti, si possono trovare argomenti a favore del lasciarla immutata, poiché i sistemi basati sulle leggi sono retti dall'abitudine all'obbedienza (II 8, 1269 a 13-24). Aristotele invoca la resistenza al tiranno, per il fatto che i tiranni sono nemici del bene comune e delle istituzioni politiche il cui valore è ampiamente riconosciuto; è ben lontano dal consigliare l'accettazione di chiunque detenga il potere (ved. per es. IV 10, 1295 a 17-23).

La prospettiva di Aristotele è simile a quella di Burke: «È con infinita cautela che un uomo deve avventurarsi a buttar giù un edificio che ha corrisposto in grado accettabile per secoli agli scopi comuni della società, o nel ricostruirlo, senza avere davanti agli occhi modelli o schemi di collaudata utilità» (Burke, p. 152). Sul suo atteggiamento nei confronti del progresso storico, ved. Saunders 1995a, pp. 60-1.

⁵⁴ Aristotele comincia riprendendo alcune considerazioni già fatte. Ha detto in VII 9, 1329 a 17-8 che quelli che portano le armi (e, in una fase successiva, prendono decisioni) devono possedere dei beni (κτήσεις), e qui prende spunto per concludere che devono possedere terre. Prima non ha sostenuto che le terre devono essere possedute solo dalla classe dei cittadini-soldati, ma questo è quanto qui sottintende. L'argomento in base al quale un tale gruppo di cittadini, possidenti terrieri e provvisti di armi, debba essere distinto dagli agricoltori viene esposto in VII 9, 1328 b 41-1329 a 2. Sulla quantità e la qualità della terra, ved. VII 5.

Per l'argomento contro l'abolizione platonica della proprietà privata tra i governanti, ved. II 5, e specialmente 1263 a 25-40 per la tesi che quelle proprietà non «dovrebbero essere comuni ... ma di uso condiviso, come ben conviene fra amici». Gli amici detengono i loro beni individualmente e non congiuntamente, e tuttavia a volte devono usare le loro risorse private a beneficio gli uni degli altri. Aristotele non dice che un cittadino debba essere lasciato interamente libero di prendere decisioni riguardo all'uso delle sue ricchezze. Al contrario, ritiene che ad essi talvolta sarà richiesto di dare simili contributi (ved. la nota 47). Non bisogna supporre che, se ai cittadini è richiesto di usare le loro risorse per il bene degli altri, allora di fatto i loro «beni» non siano di loro proprietà. C'è una vasta area intermedia tra non avere possessi privati e poterne disporre totalmente senza alcuna restrizione.

Aristotele pretende, in aggiunta, che «a nessuno dei cittadini venga a mancare il nutrimento», e il suo pensiero successivo è che ci devono essere pasti in comune (per un commento, ved. la nota 51); ma non dobbiamo pensare che i pasti in comune siano raccomandati perché

forniscono cibo a tutti. Ci si può assicurare che ciascuno abbia abbastanza da mangiare senza fornire cibo a un tavolo comune; e si intendono pasti in comune quelli che includono tutti i cittadini, non solo i bisognosi. Quindi, l'offerta di risorse alimentari agli indigenti e i pasti comuni sono proposte separate e richiedono giustificazioni separate. Ma, una volta che la struttura politica generale di Aristotele sia accettata, non è richiesto uno sforzo ulteriore per capire per quale motivo il cibo debba essere fornito a quelli che ne hanno bisogno: l'obiettivo della città è promuovere il benessere dei cittadini, e un cittadino a cui mancano i beni necessari per la vita non vive bene. Si presume che fornire il cibo non si limiti a riempire lo stomaco, ma metta i bisognosi nelle condizioni di fare la loro parte nella vita politica della comunità, e quindi di realizzare il loro bene. Aristotele non mira ad alleviare la fame come fine a sé stesso.

Il fatto che la città possa, in talune circostanze, provvedere ai bisognosi non era un'idea nuova nella Grecia classica. Aristotele la attribuisce ad Aristide, un generale del V secolo (*Ath. Pol.* 24, 1; 24, 3; 25, 1); ai suoi tempi anche Atene dava un minimo supporto agli indigenti senza lavoro (49, 4) e a molte donne e bambini (56, 7). Egli pensa che le democrazie e le oligarchie siano rese instabili dalla povertà estrema e quindi raccomanda la formazione al lavoro, la distribuzione delle terre e la condivisione della proprietà privata (VI 6, 1320 a 32-b 11). Falea propugnava l'equa distribuzione delle ricchezze come un modo di evitare i crimini causati dalla povertà; Aristotele concorda sul fatto che la povertà sia un motivo di criminalità, ma obietta che la soluzione consiste in una ricchezza minima e nel lavoro piuttosto che nell'uguaglianza (II 7, 1267 a 2-10).

Con la raccomandazione che i cittadini bisognosi ricevano sostentamento, Aristotele ribadisce la sua approvazione dei pasti in comune. La sua intenzione di spiegare il valore di questa istituzione non è realizzata. Alla fine conclude che chi non è in grado di contribuire ai *sissizî* debba comunque continuare a parteciparvi. Questo è il fulcro della sua affermazione che «non è facile» per i poveri gestire la famiglia e anche provvedere ai pagamenti per i pasti in comune. La sua implicita convinzione è che la mancata contribuzione a questo pubblico bene non sia voluta, ma sia il risultato della ricchezza economica, che è indipendente dalla propria responsabilità. In II 9, 1271 a 26-37 critica Sparta per aver reso i contributi ai pasti comuni una condizione necessaria per potervi partecipare; il risultato, dice Aristotele, è che i poveri sono esclusi dalla vita pubblica, e questo è contrario allo scopo dei pasti in comune. In II 10, 1272 a 12-27 apprezza Creta per il fatto che garantisce la partecipazione ai *sissizî*, sostenendola con i fondi pubblici. Il suo principio-guida sembra essere che nessuno che presenti i requisiti per la cittadinanza debba essere escluso della vita pubblica so-

lo a causa della sua sfortuna, se la città può evitarlo. In questo senso ristretto, sarebbe d'accordo con la formula «a ciascuno in base ai suoi bisogni». Dal momento che ha anche accettato l'istituzione delle liturgie, in cui i cittadini ricchi supportano i grandi progetti pubblici, e dal momento che i poveri vengono esclusi dal contributo ai pasti comuni, potrebbe anche approvare l'altra metà della formula marxista «da ciascuno in base alla sua capacità».

⁵⁵ Una porzione di territorio sarà usata in parte a scopo religioso e in parte per sostenere i pasti in comune. Aristotele non dice se essi debbano essere finanziati interamente in questo modo o se questa terra pubblica debba essere usata per supplire i contributi supplementari versati dai cittadini più ricchi. Sembra favorire la pratica cretese di finanziare l'attività religiosa e i pasti in comune interamente con i fondi pubblici (II 10, 1272 a 12-27; cfr. 1330 a 8). In una comunità simile, i sacerdoti non hanno bisogno di essere ricchi, perché questo ufficio non comporta nessuna spesa individuale. Forse l'idea di fondo della divisione aristotelica della terra è che importanti responsabilità pubbliche, come la partecipazione ai pasti in comune e il sacerdozio, debbano essere finanziate pubblicamente, e non dipendere dal grado di ricchezza di una persona. Però non cerca di eliminare i contributi privati alle attività pubbliche; piuttosto, egli dice che i ricchi sono una parte necessaria di ogni città per via dei servizi finanziari che svolgono (III 12, 1283 a 18-9; IV 4, 1291 a 33-4; VII 8, 1328 b 10-1; 9, 1329 a 17-9).

La parte del territorio che è posseduta privatamente deve essere divisa in modo che ciascun cittadino possieda due lotti, «uno localizzato in periferia e l'altro verso il centro città». La stessa proposta è fatta da Platone in *Leg.* 745 c-d, ma questi si spinge oltre Aristotele nel senso dell'uguaglianza: quelli il cui suolo è poco fertile devono ricevere lotti più grandi per compensare questa mancanza. Aristotele tace sulle dimensioni relative dei lotti. Potrebbe darsi che dica che devono essere uguali perché questo «realizza un principio di equità e di giustizia» (1330 a 16-7)? Poiché assume che alcuni dei suoi cittadini saranno ricchi e altri poveri, e non fa nessun tentativo di eguagliarli, presumibilmente crede che non ci sia nulla di sbagliato se alcuni cittadini posseggono terre più grandi e più produttive di altri. In II 7 è critico riguardo al sistema politico proposto da Falea, nel quale la proprietà deve essere uguale. D'altra parte, non può non consentire col fatto che, se una distribuzione iniziale di terre senza proprietario viene fatta a dei cittadini, una giusta assegnazione vorrebbe che non si favorisse una persona rispetto a un'altra. In II 9 egli loda Sparta perché non permette la vendita di terreni, aggiungendo che ai cittadini si dovrebbe vietare di dar via le terre a loro piacimento (1270 a 18-22). Di

conseguenza, probabilmente pensa che le dimensioni dei lotti debbano essere sottoposte a regole.

Comunque, in questo passo, è interessato principalmente all'equa condivisione del pericolo. Chi vive vicino al confine subisce più facilmente distruzioni economiche e danni materiali da parte delle truppe nemiche rispetto a coloro che stanno più lontano dal nemico. Aristotele non dice perché questo problema non possa essere affrontato dalla legge che cita, la quale impedisce a coloro che vivono vicino al confine di partecipare alle decisioni relative all'entrare o meno in guerra. Ovviamente, però, una simile legge presuppone a torto che coloro che sono più lontani dal pericolo abbiano maggiori probabilità di prendere decisioni nell'interesse comune. Essi non perdono alcuna proprietà se il nemico viene fermato prima che penetri nel cuore del territorio, e dunque possono essere propensi ad entrare in guerra più del necessario.

È significativo che Aristotele non affermi che le decisioni dei cittadini della sua città ideale non saranno influenzate da interessi privati, per il fatto che essi sono, in via di ipotesi, virtuosi. Al contrario, egli è convinto che anche le persone virtuose hanno bisogno di essere inserite in una struttura istituzionale che le tuteli da fattori che possono mal orientare chi prende le decisioni. Tuttavia, egli non ha idea del fatto che possano esserci strutture istituzionali in grado di realizzare il bene comune anche se a ciascun cittadino è permesso di concentrarsi esclusivamente sul suo interesse privato. I suoi cittadini generalmente mirano al bene comune e sanno come raggiungerlo, ma non sono perfetti al punto che situazioni pericolose non influenzino in alcun caso il loro pensiero. Cfr. la difesa di Aristotele del potere della legge contro il potere degli uomini in III 16, 1287 a 28-b 3; anche qui sottolinea che perfino i migliori uomini sono soggetti a pregiudizi e passioni.

Un risultato della proposta di Aristotele è che la partecipazione all'attività politica non sarebbe un grande onere per nessun cittadino, come invece sarebbe se questi vivessero in una abitazione isolata, distante dal centro urbano. Per una discussione su questo problema in Attica, ved. Sinclair 1988, pp. 107-8. Aristotele non dice né sottintende che questa sia una delle ragioni per adottare il suo metodo di assegnare la proprietà. È consapevole (e contento) che la mancanza di tempo libero impedisca a certe persone di esercitare i loro diritti di cittadini (IV 6, 1292 b 25-9; VI 4, 1318 b 11-6), ma non cita la distanza dalla città come uno svantaggio.

⁵⁶ L'ideale sarebbe che i contadini siano schiavi ma, se questo non è possibile, dovrebbero essere stranieri *περίοικοι*. Quest'ultimo termine letteralmente significa «coloro che abitano intorno»; non necessariamente ha un connotato di subordinazione (ved. per es. *Meteor.* II 1354 a 4), ma, quando è usato in un contesto politico, si riferisce ai

non cittadini che tipicamente vivono lontani dal centro civico e svolgono certi servizi necessari. Aristotele ha già riferito della loro presenza nella sua città in VII 6, 1327 b 11-2 e 9, 1329 a 26. Sparta, Creta e molte altre città greche hanno simili *περλόιχοι*. I Greci distinguevano tra lo status di un *περλόιχος* e quello di uno schiavo – quest'ultimo è di gran lunga inferiore – e, come indica questo passo, anche Aristotele vuole adottare tale distinzione. Uno schiavo era comprato e venduto, non aveva diritti legali, doveva svolgere qualunque servizio scegliesse il suo padrone. Anche se lo stato di *περλόιχος* variava da una città all'altra, essi avevano sempre qualche diritto in meno dei cittadini e qualcuno in più degli schiavi. Ma Aristotele non precisa quali diritti avessero, e quindi in che modo essi fossero diversi dagli schiavi. Quando afferma che saranno proprietà privata o comune, intende solo dire che saranno assegnati a lotti privati o comuni di terra, non che siano schiavi.

Presumibilmente la ragione per cui preferirebbe ci fossero schiavi piuttosto che *περλόιχοι* a svolgere mansioni agricole è che i primi sono più facili da controllare, evitando che si ribellino. A Sparta e in Tessaglia, gli attacchi ad opera degli iloti e dei *περλόιχοι* rappresentavano un problema costante (II 9, 1269 a 36-b 7) e, dal momento che qui (VII 10) Aristotele ha in mente questo pericolo, evidentemente presume che sarà più facile evitare ribellioni se gli agricoltori sono schiavi. Che essi siano una potenziale forza rivoluzionaria rimane una sua convinzione in VII 14, 1332 b 29-32. In II 9, 1269 b 7-9 descrive il problema del controllo come quello di trovare una via di mezzo tra l'eccessiva indulgenza e l'eccessiva severità. Anche Platone nelle *Leggi* fa riferimento alle frequenti rivolte degli iloti messeni e, per evitare ribellioni di questo tipo, raccomanda che gli schiavi della sua città siano etnicamente e linguisticamente eterogenei (777 c-d). Aristotele sta seguendo le sue orme.

In II 4, 1262 a 40-b 3, Aristotele suggerisce, all'opposto di Platone, che sarebbe meglio abolire la famiglia tra i contadini piuttosto che tra i guardiani, perché ciò attenuerebbe i legami affettivi tra di loro e li renderebbe meno propensi a ribellarsi. L'idea è uguale a quella che lo guida qui, cioè che un gruppo subordinato manchi di coesione. Il fatto che gli schiavi non possano sposarsi e non abbiano alcun modo per evitare la separazione delle loro famiglie, mentre i *περλόιχοι* possano avere simili diritti, può anche essere responsabile della preferenza di Aristotele per i primi piuttosto che per i secondi per quanto concerne il lavoro agricolo.

Aristotele non ha alcuna propensione a vedere nella coltivazione della terra e nella cura del patrimonio terriero attività che in sé stesse abbiano un effetto benefico sul carattere. Egli pensa che le democrazie agrarie siano superiori a quelle dominate dai poveri oziosi, perché gli oneri del lavoro agricolo tengono lontani i contadini dalle attività

politiche (IV 6, 1292 b 25-9; VI 4, 1318 b 11-6), ma è distante dall'atteggiamento riscontrabile in Adam Smith, Thomas Jefferson e Benjamin Constant, più favorevole all'agricoltura.

⁵⁷ La promessa di Aristotele di discutere del trattamento degli schiavi e di spiegare perché ad essi dovrebbe essere offerta la libertà, come quella di giustificare i pasti comuni (1330 a 4-5), non viene mantenuta. I liberti nel mondo greco non diventano cittadini, eccetto in circostanze straordinarie, al contrario di quanto avverrà nel mondo romano. Il testamento di Aristotele, come riportato da Diogene Laerzio, contempla la libertà per i suoi schiavi (V 14-5). Lo pseudo-aristotelico *Economico* raccomanda la libertà come ricompensa perché rappresenta un incentivo al lavoro (I 5, 1344 b 14-7).

L'approvazione da parte di Aristotele della libertà come ricompensa presuppone che gli schiavi non vogliano essere schiavi. Questo è in conflitto con la sua affermazione che gli schiavi non dovrebbero essere intraprendenti (1330 a 27)? Se non sono intraprendenti, perché dovrebbero essere attirati dall'offerta della libertà? Su questo punto non c'è una reale difficoltà, perché Aristotele può dire che una persona non intraprendente ha solo un debole desiderio di libertà; cioè, non prende l'iniziativa e non rischia di raggiungerla, ma, se le viene offerta a determinate condizioni, lavorerà per conseguirla.

Comunque, può essere sollevata un'ulteriore difficoltà: se la relazione tra padrone e schiavo è naturale e mutuamente vantaggiosa per il fatto di combinare l'intelligenza del padrone con la forza fisica dello schiavo (*Pol.* I 2, 1252 a 31-4), perché allora lo schiavo non dovrebbe riconoscere questo fatto ed evitare di essere attratto dall'offerta di libertà? La risposta di Aristotele deve essere che di regola gli schiavi, come molti che non sono schiavi, hanno un'opinione irragionevolmente alta del valore della libertà. Essi vogliono fare come piace loro, anche se non fanno buon uso della loro libertà (VI 4, 1318 b 39-1319 a 1). Pertanto, è contrario all'interesse dello schiavo diventare libero, ma nondimeno offrire tale libertà dà vantaggi al padrone, perché suscita un buon comportamento. Se è accurato il resoconto di Diogene Laerzio sul testamento di Aristotele, questi è andato incontro ai desideri dei membri della sua comunità familiare, benché ritenesse che ciò fosse contrario al loro bene.

⁵⁸ Salute e sicurezza.

⁵⁹ Aristotele torna agli aspetti fisici della città, un argomento che ha iniziato a esplorare in VII 5-6. La relazione della città con il mare e la campagna è stata specificata in VII 5, 1327 a 3. Dice che dobbiamo prestare attenzione a quattro fattori, ma l'unico dei quattro che è

esplicitamente identificato è la salute, e che cosa intenda con gli altri tre non è chiaro. Newman propone che essi siano «l'adattamento alle necessità della vita politica, l'adattamento alle necessità della guerra, e la bellezza». È probabile che qui Aristotele sussuma l'aria pura e l'acqua sotto il generico titolo di salute. Ritene che la salute degli abitanti sia un interesse specifico della città, perché è parte degli elementi necessari per una vita di virtù (VII 1323 b 40-1324 a 2).

I venti sono più esaurientemente trattati in *Meteor.* II 3-6. Come l'autore di scuola ippocratica del *de aere aquis locis*, ritiene che l'esposizione ai venti orientali sia la migliore. Altrove, ritiene che i venti settentrionali siano favorevoli alla nascita di maschi (*Hist. an.* VI 19, 574 a 1-4; *de generatione animalium* IV 2, 766 b 34-5), ma, di proposito o no, tralascia questo fattore propugnando un'esposizione a sud piuttosto che a nord. Si noti anche che, in questi passi del cap. 11, i pensieri di Aristotele sui venti favorevoli sono basati esclusivamente su considerazioni di salute. Nei *Problemi* (di dubbia attribuzione aristotelica) ci viene riferita l'opinione che i venti occidentali portino il tempo più gradevole (XXVI 31, 943 b 21-2; 55, 946 b 21-2). Un fondatore contemporaneo di una nuova città riterrebbe che il bel tempo sia uno dei beni intrinseci della vita e cercherebbe un luogo che offra questo beneficio. Aristotele non è indifferente alla bellezza della sua città, come indica questo capitolo, ma per lui le condizioni meteorologiche sono semplicemente un mezzo per un fine ulteriore. Ved. la nota 28.

Non è chiaro come giustificerebbe la convinzione qui espressa che una città debba prestare attenzione alla sua bellezza. Il problema è come il fine ultimo – «la virtù provvista di mezzi tali da permettere una condotta virtuosa» (VII 1, 1323 b 41-1324 a 2) – tragga vantaggio dalla bellezza delle strade e degli edifici. Perché un agglomerato di strutture poco belle non giova alla virtù quanto uno bello (per la risposta di Platone, ved. *Resp.* 401 b-c)? Forse Aristotele è influenzato dal fatto che una sola parola greca, *καλόν* («buono», «nobile», «bello»), venga comunemente applicata a ciò che attrae sia gli occhi sia l'esercizio delle virtù. Questo lo porta a ritenere che chiunque ami fare ciò che è *καλόν* vorrà anche che la sua città sia *καλόν*. Quindi non deve sorprendere che l'uomo magnanimo sia colui che «possiede cose bellissime e non produttive anziché cose utili e produttive» (*Eth. Nic.* IV 3, 1125 a 11-2). Aristotele sembra non aver bisogno di spiegare perché una persona virtuosa voglia possedere bellissime cose; queste non rappresentano mezzi per fini ulteriori, ma sono in sé stesse attraenti per chiunque ami ciò che è *καλόν* (al contrario, pensa che la migliore sistemazione di una città contempli sia la bellezza sia l'utilità: ved. 1330 b 21-31). Si noti pure il confronto che fa tra una persona virtuosa e un artigiano: niente si dovrebbe aggiungere o togliere dal lavoro dell'artigiano

esperto, e questo è il criterio che dobbiamo utilizzare nel nostro compimento di azioni virtuose (*Eth. Nic.* II 6, 1106 b 9-14).

⁶⁰ Alcune delle osservazioni di Aristotele in VII 12 riguardano il luogo più adatto per le azioni politiche. Il suo punto di vista sulle azioni militari si trova espresso pure in VII 5, 1326 b 39-41, anche se lì discuteva dell'intero territorio e non del centro urbano. La qualità dell'acqua potabile e il suo effetto sulla salute è una delle preoccupazioni del *de aere aquis locis*. Ved. anche *de generatione animalium* IV 2, 767 a 28-35.

⁶¹ Presumibilmente, il terreno pianeggiante è adatto per le democrazie perché ogni cittadino vi condivide tutto allo stesso modo (VII 9, 1328 b 32-3). Sarebbe contrario all'egualitarismo di tali regimi porre alcuni cittadini in posizioni più protette di altre. Al contrario, in una monarchia o in un'oligarchia, è il re o sono i pochi ricchi coloro che sono fondamentali per la sopravvivenza della città, e quindi devono occupare la cittadella nei momenti di pericolo. Per quanto concerne l'aristocrazia: perché essa dovrebbe avere «un certo numero di luoghi fortificati» piuttosto che una cittadella? Se Aristotele pensa alla sua propria città come a un'aristocrazia, e crede che ci saranno molti cittadini a occupare le alte cariche, allora potrebbe pure ritenere che il loro numero sia troppo grande per una sola cittadella, e che dovrebbero essere protetti da parecchie fortificazioni elevate. In VII 12 immagina i magistrati che consumano i loro pasti comuni in siti particolarmente sicuri sopra la piazza del mercato (1331 a 24-30). Sulle caratteristiche aristocratiche della città ideale di Aristotele, ved. la nota 2.

⁶² Le griglie ortogonali erano comuni presso le colonie greche. Qui e in II 8, 1267 b 22-3 Aristotele attribuisce la loro invenzione a Ippodamo. La disposizione che Aristotele parrebbe raccomandare è quella in cui le strade sono vicine tra loro e situate irregolarmente in periferia e più regolarmente intervallate all'interno. L'irregolarità in periferia fermerebbe le truppe straniere che cercano di entrare nella città, mentre è raccomandata una sistemazione più gradevole, utile e bella all'interno, dove ha luogo gran parte della vita civica. Aristotele paragona questo piano urbano a quello utilizzato dai contadini, in cui raggruppamenti compatti vengono connessi fra loro con linee dritte.

⁶³ Le mura intorno alle città erano una forma comune di protezione contro gli attacchi. Il rifiuto di Sparta di costruirle viene approvato da Platone in *Leg.* 778 d-779 b. Il primo punto di Aristotele contro Platone è che la storia lo ha confutato, perché le città non fortificate sono finite male. Sparta deve essere la prima nella sua mente. La reputazione della sua forza oplitica fu offuscata dalla sua sconfitta da parte del-

le forze tebane comandate da Epaminonda nella battaglia di Leuttra del 371; come risultato, Sparta perse i suoi territori messeni e la maggior parte dei suoi iloti. Non sappiamo se l'apprezzamento platonico della politica spartana di fare a meno delle mura sia stato scritto prima o dopo Leuttra; anche se avesse saputo delle perdite di Sparta quando scrisse questo passo, non avrebbe dovuto necessariamente essere d'accordo con Aristotele sul fatto che la mancanza di mura fosse una causa della sua disfatta.

Aristotele fa una concessione: «non è una buona scelta cercare la salvezza ritirandosi in posizioni fortificate quando ci si misura con eserciti di ugual numero o di poco superiori» (1330 b 35-7). L'idea non può essere che il sistema difensivo non sia in sé stesso valido; altrimenti, Aristotele condannerebbe armature e scudi. Piuttosto, il punto è che, quando si ha una buona possibilità di resistere al nemico combattendo coraggiosamente, anche se i dispositivi difensivi dovessero sopperire al bisogno di un simile coraggio, questi non dovrebbero essere usati (inserisce la clausola «di ugual numero o di poco superiori» perché ritiene che, quando questa condizione non si verifica, cioè quando si hanno poche o nessuna possibilità di difendersi, allora non rappresenta un segno di viltà cercare rifugio dietro le mura della città). Questo principio solleva spinose domande che Aristotele non esplora. È un comportamento codardo cercare il sopravvento sul nemico inventando e usando nuove armi? Questi congegni sono legittimi solo se ristabiliscono una posizione di uguaglianza? La sua risposta potrebbe essere che cercare un vantaggio difensivo o offensivo sia lecito finché non sostituisca il bisogno di coraggio. Ma, se ci rendiamo invulnerabili, perché rimproverarci il fatto che non si ha più bisogno di coraggio? Forse Aristotele risponderebbe che l'invulnerabilità è un'illusione. Prima o poi ci potremmo trovare in una situazione che richiede coraggio; di conseguenza, quando si ha una possibilità di sopravvivenza esercitando il proprio ardimento, si deve farlo, piuttosto che evitare un combattimento nascondendosi dietro le mura della città o facendo uso di altri dispositivi di difesa.

La posizione di Aristotele richiede un equilibrato giudizio relativo alle occasioni in cui ci si deve o non ci si deve nascondere dentro le mura. È necessario tracciare una linea di demarcazione tra i casi in cui si ha una ragionevole possibilità di proteggersi senza l'aiuto delle mura e i casi in cui non si ha. Si può capire perché Platone fosse attratto dalla politica apparentemente irrazionale di fare a meno delle mura: egli pensava che il pericolo legato al loro uso in sostituzione del coraggio fosse più grande del pericolo che esse potessero essere necessarie in situazioni altrimenti senza speranza.

⁶⁴ Urbanistica.

⁶⁵ Aristotele continua a elaborare il tema che la città dovrebbe godere «di condizioni favorevoli per l'azione politica e per le operazioni militari» (VII 11, 1330 b 1-2). Le mense in comune sono discusse in VII 10 (ved. la nota 51), ma apprendiamo qui in VII 12 per la prima volta che saranno organizzate in base al compito e alla zona (ved. 1331 b 4-6 sui pasti in comune dei sacerdoti). Aristotele non spiega perché i capi politici e i sacerdoti debbano essere separati in questo modo. Forse la sua idea è che i pasti in comune siano occasioni per formare e mantenere rapporti d'amicizia tra uguali (che sono il miglior tipo di relazione: *Eth. Nic.* VIII 3, 1156 b 7-8), e una vicinanza approssimativa d'età favorisce un tal genere di amicizie (*Eth. Nic.* VIII 12, 1161 b 33-5). Ciò implica la separazione dei giovani (soldati), degli uomini di mezza età (ufficiali pubblici) e dei sacerdoti (gli anziani). I pasti in comune sono situati dove si adempie alle funzioni pubbliche; si tratta di una istituzione in continuità con la condotta della vita cittadina piuttosto che un ritirarsi da essa.

Anche se si potrebbe pensare che Aristotele voglia ridimensionare l'importanza della religione, dal momento che assegna il sacerdozio a uomini che sono troppo anziani per avere un ruolo decisionale (VII 9, 1329 a 27-34), in questo passo attribuisce un uguale status alla religione e alla politica, situando i più importanti edifici sacri e politici insieme, nel luogo più elevato della città. Ved. la nota 42.

⁶⁶ La piazza era il centro principale delle attività nelle città greche. La parola ἀγορά è connessa con ἀγείρειν, «raccogliere insieme», e anche con ἀγορεύειν, «parlare a un'assemblea». Solitamente, e in specie nelle città più grandi, era il luogo delle attività politiche e religiose e anche delle transazioni commerciali. La principale raccomandazione di Aristotele riguardo all'agorà è che sia divisa in due zone separate: la piazza alta è dedicata ad «attività del tempo libero», l'altra è il luogo dei «lavori necessari», come le transazioni commerciali (1331 b 12-3). I ginnasi saranno situati nell'agorà libera; presumibilmente, è anche il luogo in cui poteva capitare di assistere a rappresentazioni teatrali, dove si svolgevano i dibattiti filosofici e politici e i bambini venivano educati.

Perché non ci dovrebbe essere una piazza in cui abbiano luogo sia le attività libere sia quelle commerciali? Forse Aristotele vuole solo evitare ai suoi cittadini di entrare in contatto con le persone rozze; il linguaggio del passo, connotato così negativamente, fa vedere quanto le trovasse detestabili (sull'atteggiamento di Aristotele nei confronti dei βάνυστοι, ved. la nota 24). Ma non è escluso che presuma che le iniziative della piazza dedicata alle libere attività possano essere disturbate se le transazioni commerciali e le opere artigianali si svolgono troppo vicino. Le discussioni pubbliche, e l'educazione verrebbero ostacolate dal rumore della piazza del mercato e dal lavoro degli operai.

Aristotele dice che la piazza delle libere attività dovrebbe contenere palestre per gli uomini più anziani: ma perché solo per loro? Forse pensa che essi abbiano una tendenza a trascurare l'esercizio fisico, e che situare le loro palestre in un luogo preminente della città servirebbe a incoraggiare una simile attività. Atene aveva tre palestre, non distinte in base all'età del gruppo, e ciascuna era situata fuori dalle mura della città piuttosto che nella piazza.

Anche se Aristotele propugna mense comuni separate e palestre separate, aggiunge che non ci dovrebbe essere un totale isolamento: il giovane e l'anziano trarranno vantaggio dal contatto con i governanti (1331 a 38-1331 b 1). Sorprende che, alla luce della sua considerazione della saggezza dell'età avanzata (*Eth. Nic.* VI 11, 1143 b 11-2), non dica che i governanti beneficerebbero a loro volta del contatto con coloro che sono i *loro* anziani. L'atteggiamento che rivela qui nei confronti degli anziani è simile alla sua considerazione precedente che le cariche sacerdotali debbano essere ricoperte dagli anziani perché, essendo «provati», non sono più in grado di deliberare bene come coloro che ricoprono il ruolo di governanti (ved. la nota 48). Nella *Retorica* (II 12-4) la mezza età è descritta come il periodo in cui la mente e il carattere sono all'apice, ma non dobbiamo applicare la descrizione assolutamente negativa della vecchiaia che appare in quest'opera (II 13) ai cittadini anziani o ai sacerdoti della città ideale. La *Retorica* descrive le caratteristiche comuni delle persone anziane che non hanno beneficiato delle migliori istituzioni educative e politiche. Nondimeno il passo presente suggerisce che anche in circostanze ideali non si è al meglio quando si è giovani o vecchi.

Qui Aristotele non raffigura i governanti come quelli che ingaggiano discussioni morali con i giovani o con gli anziani, ma come coloro che ispirano certe emozioni, cioè «quel sincero senso del pudore e di soggezione tipico dell'uomo libero». I governanti sono un ideale visibile; gli altri sono disposti ad agire come dovrebbero, in parte perché temono il giudizio negativo dei governanti e si vergognerebbero di essere visti da costoro se agissero male. Su *αἰδώς* ved. *Eth. Nic.* III 8, 1116 a 17-32; IV 9; X 9, 1179 b 7-13. La sua connessione con gli occhi è notata da Aristotele sia qui sia in *Rhet.* II 6, 1384 a 34-6. Ved. anche Williams, cap. 4 (e nota finale 1). Non dovremmo concludere che la discussione razionale non abbia un posto nell'educazione morale; Aristotele sottolinea la sua importanza in VII 13, 1332 b 4-8.

⁶⁷ Risulta evidente dalla brevità della trattazione che qui Aristotele non è particolarmente interessato alla struttura deliberativa, giudiziaria e amministrativa della sua città ideale. Dal momento che i ricchi e i poveri non formeranno fazioni, non ritiene necessario descrivere i com-

plessi meccanismi di bilanciamento o i metodi alternativi di assegnazione delle cariche (come in IV 15).

⁶⁸ Aristotele evita di addentrarsi in ulteriori dettagli (ἀκριβολογεῖσθαι). Sarebbe possibile una maggiore precisione, ma ci sono temi più importanti da discutere. Al contrario, in VII 7, 1328 a 19-21, egli termina la sua discussione perché la metodologia specifica a volte richiede imprecisione. Ved. la nota 37.

Conclude dicendo che il difficile sta nel costruire realmente la propria città ideale, non nell'immaginarla. Ma, aggiunge, non possiamo aspettarci troppo da noi stessi: anche se possiamo esprimere le nostre aspirazioni, la loro realizzazione necessita di fortuna. Il successo umano richiede strumenti esterni e quindi buona fortuna (VII 1, 1323 b 27-8). Metterà in evidenza il ruolo della fortuna di nuovo in VII 13, 1332 a 29-31.

⁶⁹ La felicità rivisitata.

⁷⁰ Un sistema politico è la ricerca organizzata del fine ultimo condiviso dalla comunità (ved. la nota 2), e dunque discutere del sistema politico in quanto tale significa esaminare questo fine ultimo piuttosto che le risorse per acquisirlo o sostenerlo. I temi che Aristotele esplora nel resto dei libri VII e VIII hanno tutti a che fare con l'educazione alla felicità dei cittadini; è quindi giusto per lui considerare una volta ancora il fine ultimo, prima di avviarsi a questo nuovo argomento.

⁷¹ Il passo trova un diretto parallelo in *Eth. Eud.* II 11, 1227 b 19-22 ed è una reminiscenza di *Eth. Eud.* VI 9, 1142 b 17-26; ved. anche *Eth. Eud.* VI 8, 1142 a 20-3. Aiuta a interpretare la tesi di Aristotele che non c'è deliberazione sui fini (*Eth. Eud.* II 11, 1227 b 25-8; *Eth. Nic.* III 3, 1112 b 11-6). Non c'è bisogno di una deliberazione per convincersi che il fine della medicina è la salute, ma è possibile fraintendere che cosa sia la salute e per tale ragione sbagliare nel conseguirla. Di conseguenza, si potrebbe errare nella vita mal comprendendo che cosa è il benessere. Questo punto è implicito nella descrizione di Aristotele del ragionamento del medico in *Met.* VII 7, 1032 b 6-8 (per una discussione, ved. Cooper 1975, pp. 20-1). Qui Aristotele menziona anche la possibilità che si imposti nel modo giusto l'obiettivo, ma che poi si vada fuori strada quando si tratta di raggiungerlo. Nel caso in cui l'obiettivo sia la felicità, questo implica capire che il fine consiste nel realizzare la virtù, ma che nondimeno si può fallire nel raggiungerla. Aristotele riconosce questa possibilità quando dice che alcuni mancano delle risorse (χορηγία) per raggiungere la felicità (1331 b 41-1332 a 1). Ma un artigiano può comprendere il suo scopo, avere i mezzi per raggiun-

gerlo, e tuttavia mancare l'obiettivo per via delle sue inadeguate competenze; questo sarebbe un modo per non essere un buon artigiano. È possibile essere una cattiva persona alla stessa maniera? In tal caso si capirebbe che cosa sia la felicità, si avrebbero le risorse per raggiungerla, ma non si riuscirebbe a coglierla perché si è incapaci di usare quelle risorse che servono a raggiungere il proprio obiettivo. Aristotele non lo crede possibile. *Comprendere* cosa sia la felicità (non semplicemente riempirsi la bocca con le verità che si dicono su di essa) implica saggezza pratica (*Eth. Nic.* VI 9, 1142 b 31-3; VII 2, 1146 a 4-9; 3, 1147 a 18-22), e una persona provvista di una tale saggezza ha sempre la capacità di determinare che cosa sia l'azione virtuosa, anche se nella cattiva fortuna può aver perso le risorse per compierla (*Eth. Nic.* I 10, 1100 b 25-30).

Secondo Aristotele, alcuni hanno «la capacità di realizzare» (ἐξουσία) la felicità e altri no (1131 b 40-1). Quelli la cui incapacità è conseguenza della sfortuna sono stati privati dei beni materiali necessari per realizzare completamente la virtù. Altri, invece, mancano di un'attitudine alla felicità a motivo della loro natura: qui Aristotele ha in mente gli schiavi e le donne, la cui ragione è così imperfetta da non poter mettere pienamente in atto le virtù (I 13, 1260 a 12-3). Nel libro VII non è ancora emersa la connessione tra ragione e attività virtuosa, ma Aristotele la farà risaltare in 1132 b 3-5. Qui sostiene che «una buona vita necessita anche di certe risorse» (1131 b 41-1132 a 1), proprio come nel cap. 1 affermava che non si può vivere senza alcuni beni esterni (1123 a 24-7). Una tale supposizione poggia sulla sua convinzione che la felicità consiste non solo nel possedere le virtù ma nell'*agire* virtuosamente, e che non si può agire in questo modo se si è privi di beni esterni. Se il coraggio potesse essere espresso con la semplice forza interiore e la liberalità attraverso l'assistenza senza un contributo in denaro, allora sarebbe possibile identificare la felicità con l'attività virtuosa e omettere il bisogno di risorse.

Anche se vivere bene richiede qualche mezzo, questi possono essere modesti per chi ha le migliori disposizioni, ma devono essere più consistenti per chi le ha peggiori (1132 a 1-2). Forse intende dire che gli uomini capaci di una vita filosofica sono in una condizione migliore di altri e hanno meno bisogno di beni esterni. La maggior autosufficienza della vita filosofica – la sua minore dipendenza da beni esterni – è uno dei punti a suo favore in *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 27-b 1; 8, 1178 a 23-1178 b 7; cfr. *Pol.* VII 1, 1323 b 23-6; 3, 1325 b 28-30.

⁷² Il pensiero che Aristotele qui esprime è simile a quello delle righe iniziali del cap. 1, dove passa immediatamente dalla città ideale alla vita ideale. Facendo riferimento ai suoi «scritti etici», definisce la felicità come «l'attuazione e l'uso perfetto della virtù in senso assoluto e non

in senso condizionato» (1332 a 9-10). La prima parte della definizione – attuazione e uso perfetto della virtù – si serve della terminologia di *Eth. Eud.* II 1, 1219 a 38-9 e 1219 b 1-2; la stessa definizione viene fornita in *Pol.* VII 8, 1328 a 38. Al contrario, in VII 1-3, non usa questi termini; ved. la nota 41. L'idea basilare di questa parte della definizione è che la felicità non consiste semplicemente nel possedere le virtù, ma nell'usarle o metterle in atto; e che non si può attuare solo una parte di virtù, ma tutta.

Le parole usate nella seconda parte della definizione – non in senso condizionato (ἐξ ὑποθέσεως), ma in senso assoluto (ἀπλῶς) – non si riscontrano nelle altre discussioni sulla felicità, nell'*Etica Nicomachea*, nell'*Etica Eudemea* o altrove. Aristotele utilizza le espressioni opposte ἐξ ὑποθέσεως e ἀπλῶς altrove nella *Politica* per evidenziare il contrasto tra ciò che vale senza restrizioni e ciò che vale solo in certi ambiti limitati. Per esempio: si dovrebbe studiare non solo il sistema politico che è incondizionatamente (ἀπλῶς) migliore, ma anche quello che è migliore con il limite di una specifica assunzione o ipotesi (ἐξ ὑποθέσεως) relativa al tipo di sistema politico di cui si tratta (per es. la migliore democrazia, oligarchia o tirannide). Ved. IV 1, 1288 b 25-30; cfr. IV 7, 1293 b 3-4; II 1, 1296 b 7-12 (per un altro esempio, ved. VII 9, 1328 b 38-9 e la nota 45). Similmente, nel nostro passo Aristotele dice che c'è una differenza fra (1) mettere in atto la virtù in condizioni in qualche modo limitate e (2) esercitare la virtù in condizioni che sono incondizionatamente migliori. La felicità consiste nell'usare le virtù nelle migliori situazioni e, per quanto una persona virtuosa faccia del suo meglio in circostanze sfavorevoli, non si può essere felici se si è sempre limitati da tali condizionamenti.

Aristotele spiega il contrasto distinguendo tra gli atti virtuosi imposti dalla necessità e quelli che sono buoni o nobili ma non necessari. Punire giustamente è agire secondo virtù, ma si desidererebbe che il crimine non si verificasse e che non ci fosse bisogno di punire; di conseguenza, si sta usando la virtù «in modo condizionato», e la felicità consiste nell'esercitare la virtù in situazioni che non sono soggette a questa restrizione. Aristotele sviluppa la tesi in questo esempio: ogni volta che si affronta nel modo giusto, o si cerca di rimuovere, mali come l'ingiustizia di un altro o la propria povertà o la malattia, si sta agendo secondo virtù, ma non è in questo che consiste la felicità. Piuttosto, la felicità consiste nell'agire virtuosamente in condizioni di abbondanza (εὐπορίας, 1332 a 16). Aristotele fa anche riferimento all'onore (a 15) per spiegare questo punto: non si riceverebbe una pubblica onorificenza per aver punito un'altra persona o per aver fatto del proprio meglio in condizioni di povertà; piuttosto, uno riceve gli onori quando usa risorse adeguate per svolgere servizi pubblici, e questo è il genere di azioni in cui consiste la virtù. Aristotele non sembra rendersi conto

che la sua distinzione è problematica, ma essa lo è veramente. Supponiamo che si stia vivendo in uno stato non ideale ma parzialmente giusto (una situazione comune) e che si cerchi di migliorarlo rendendo meno gravi le sue ingiustizie. Potremmo rappresentare noi stessi come intenti a diminuire un male (ingiustizia) oppure ad aumentare un bene (giustizia) ed entrambe le descrizioni sarebbero adatte. Ma Aristotele ha bisogno di qualche modo non arbitrario per decidere quale descrizione sia più idonea, perché deve evitare l'inaccettabile conclusione che non si possa essere felici se non vivendo in una città ideale. Ed è tuttavia difficile comprendere come ci sia in linea di principio un modo di mostrare che una descrizione dell'azione di una persona («rimuovere il male», «promuovere il bene») sia più appropriata. Si dovrebbe di un giusto onore rendendo la propria comunità meno ingiusta, e con ciò si supererebbe una delle prove di Aristotele. Ma si potrebbe non superare un'altra prova, giacché «sarebbe quanto mai auspicabile che nessuno, né città né uomo, avesse mai bisogno» di punire: pertanto sarebbe preferibile che un uomo o una città non avesse necessità di migliorare le condizioni ingiuste.

Si potrebbe pensare che Aristotele riesca a risolvere il problema semplicemente omettendo la seconda parte della sua definizione, quella che dice «non in senso condizionato, ma assoluto». Il problema però rimane, in una forma differente, fintanto che Aristotele insiste, come fa in tutte le sue opere di etica, nel sostenere che per essere felici occorrono beni esterni di vario tipo: perché la comunità in cui si vive dovrebbe essere considerata quale il bene esterno (come amici e figli; ved. *Eth. Nic.* I 8, 1099 b 3-6) che concerne il tipo di azioni virtuose che si possono intraprendere (questo non implica che ci si debba servire della propria comunità e dei suoi membri come meri strumenti; come gli amici sono beni esterni senza che siano meri strumenti, così è per i concittadini). Se si vive in una comunità piena di difetti, allora condurre una vita politica significherà in larga misura rimuovere o ridurre questi difetti. Di conseguenza, se la felicità richiede che i beni esterni siano come devono essere, allora sarà disponibile solo per coloro che vivono in una città ideale. Ma, se si può essere felici anche quando i propri beni esterni sono in parte carenti, come può Aristotele sottrarsi alla conclusione che chi esercita la virtù facendo i conti con la sfortuna viva bene? L'intero problema può essere evitato se si seguono gli Stoici nel rifiutare che i beni esterni siano necessari alla felicità (Diogene Laerzio, VII 104-5); forse qualche aspetto di precarietà della posizione aristotelica si nasconde dietro al più semplice e severo punto di vista stoico.

La difficoltà appena sollevata non è una di cui Aristotele dovrebbe preoccuparsi nei libri VII-VIII della *Politica*, dal momento che sorge solo nelle città che sono parzialmente giuste. Farà uso di questa consi-

derazione – cioè che la felicità consiste in attività virtuose non indotte dalla necessità – quando dividerà la vita in tempo libero e lavoro (VII 14, 1333 a 30-b 5) e affermerà l'importanza maggiore del primo. Gran parte del resto dei libri VII-VIII è dedicata a una discussione sull'educazione all'uso del tempo libero; quindi il nostro passo, con la sua distinzione tra attività eccellenti che sono necessarie e quelle che non lo sono, è il punto di partenza per ciò che segue.

Quando Aristotele afferma in *Eth. Nic.* X 7 che la vita filosofica è superiore a quella politica, sostiene che l'attività del politico non è parte del tempo libero, dal momento che mira a qualcosa al di là di sé stessa (1177 b 4-15). La conseguenza è che, anche quando l'attività politica è l'attuazione della virtù, non è il tipo di attività in cui idealmente si sceglierebbe di impegnarsi, in quanto mira a qualcosa al di là di sé. Le attività caratteristiche del politico sono intraprese per il fatto che egli riconosce una mancanza: non è ancora giunto allo scopo che sta cercando di conseguire. E se le azioni virtuose sono una necessità nel momento in cui compensano una mancanza, allora Aristotele deve concludere che l'attività di governo della città ideale non è l'assoluta e incondizionata realizzazione di una virtù. Il nostro passo non contiene nessun accenno a questa idea; al contrario, vi si afferma che «le azioni che riguardano gli onori e una vita agiata sono belle in senso assoluto» (1332 a 15-6).

Nella parte restante della *Politica* Aristotele assume che nella città ideale una consistente quantità di tempo dovrà essere dedicata ad attività ricreative – musica piuttosto che politica. Pertanto egli riserva più simpatia (di quanta non ne riconosca) alla critica della politica espressa in *Pol.* VII 3: poiché lì è in disaccordo con «chi non apprezza le cariche politiche» sulla base dell'idea che «la vita dell'uomo libero è ben altra cosa rispetto a quella del capo politico» (1325 a 18-20). Se l'attività che non si svolge nel tempo libero è in larga parte non libera, allora Aristotele dovrebbe convenire che l'impegno politico è poco attraente. Forse la sua critica all'attività politica in *Eth. Nic.* X 7-8 non è quello che gli interessa nella *Politica*; ciò sarebbe comprensibile se l'*Etica Nicomachea* non fosse ancora stata scritta. La relazione tra queste due opere sarà nuovamente discussa nella nota 73.

Alessandro di Afrodisia, il commentatore aristotelico degli inizi del III secolo d.C., fornisce una definizione di felicità contenente un'espressione simile a quella usata da Aristotele: «non in senso condizionato, ma assoluto». Dice che essa è «attività in accordo con la virtù dell'anima razionale, aggiungendo che [ciò dovrebbe essere] ... nelle più favorevoli condizioni, tenendo conto del fatto che le più favorevoli condizioni [dell'uomo virtuoso] e quelle che sono auspiccate hanno bisogno di mezzi» (Alessandro di Afrodisia, *Ethikon problematon*, libro IV, Aporia XXV, 285, 1 s., che si trova edito in *Alexandri Aphro-*

disiensis praeter commentaria scripta minora, Quaestiones, de Fato, de Mixtione [Supplementum Aristotelicum, II 2] ed. I. Bruns, Berolini 1892: il testo citato è alle pp. 148-9; ved. *Ethical Problems*, transl. by R.W. Sharples, Ithaca 1990, pp. 64-5, in partic. nt. 220; per ulteriori discussioni, ved. Cooper 1985, pp. 184-7). L'idea che le condizioni debbano essere «più favorevoli» e «auspicate» corrisponde strettamente all'affermazione che esse non debbano implicare la necessità o la mera rimozione del male.

Non è chiaro se il requisito che le condizioni siano le più favorevoli equivalga al requisito che si abbia un'adeguata fornitura di beni esterni. Se il compito di una persona nella città ideale si esaurisce nel punire i trasgressori (gran parte di essi o tutti saranno non cittadini), egli non sta esercitando la virtù nelle circostanze più favorevoli. Tuttavia, non è facile dire di quale dei beni esterni egli manchi. Aristotele avrebbe potuto esprimere più chiaramente la sua posizione se avesse detto che la felicità consiste nell'esercitare la virtù nelle circostanze prime, e che normalmente, nel corso di una vita, soddisfare questa definizione richiede il possesso di beni materiali e di quelli del corpo. In ogni caso, egli afferma che il requisito che ha indicato con l'espressione «non in senso condizionato, ma assoluto» può essere soddisfatto solo se si possiede una sufficiente dotazione di risorse materiali, giacché nelle righe seguenti precisa che la sua definizione spiega per quale motivo i beni esterni siano necessari alla felicità, sebbene non ne costituiscano la causa (1332 a 21-6).

⁷³ Aristotele fa ancora riferimento ai suoi scritti etici, utilizzandoli a supporto della sua definizione di felicità. L'osservazione ripresa dalle opere etiche è che «buono è quell'uomo per il quale, grazie alla virtù, i beni sono beni assoluti» (1332 a 22-3). Ciò che Aristotele chiama «beni assoluti» sono le realtà esterne e materiali di cui ha discusso nelle opere morali, come gli amici, l'onore, la ricchezza, la salute, ecc. Sono assolutamente buoni nel senso che non forniscono un rimedio a circostanze sfavorevoli, ma, al contrario, costituiscono le circostanze favorevoli in cui può essere condotta una buona vita. All'opposto, i beni soggetti a condizioni (per es. la medicina) non verrebbero considerati tra le cose buone della vita, ma divengono beni per alcune persone in circostanze sfavorevoli, in quanto alleviano i mali. Le cose che sono assolutamente buone potrebbero non essere buone per tutte le persone in ogni circostanza; in alcune situazioni e per alcune persone, le cose assolutamente buone potrebbero anche essere cattive (qualcuno che è incline alla disonestà, per esempio, potrebbe essere reso peggio se acquisisse una grande quantità di ricchezza e ciò alimentasse le sue pessime tendenze; benché la ricchezza sia in sé buona, non sarebbe buona per lui). Ad ogni modo, come qui sostiene Aristotele, uomo

eccellente è quello per il quale è sempre un bene possedere cose assolutamente buone, almeno in una certa misura. Virtuoso è chi sa come fare buon uso delle cose che sono assolutamente buone, perché comprende come esse diano il loro contributo al buon vivere. Aristotele, poi, mette in relazione i suoi due usi di «assolutamente» (ἀπλῶς): dal momento che le cose assolutamente buone è bene che siano possedute dalla persona virtuosa, quando fa uso di esse la sua attività virtuosa sarà tale in senso assoluto e non solo a certe condizioni. Egli non sta semplicemente rimediando a mancanze, né usando strumenti che sono buoni in modo condizionato a motivo del fatto che aiutano a eliminare ciò che è cattivo. Usa i beni non soggetti a condizioni della vita per fare ciò che è incondizionatamente virtuoso. Giacché realtà come la salute e gli amici sono a giusto titolo considerate beni senza limitazioni, le persone concludono erroneamente che il semplice fatto di averli sia necessariamente buono per loro, senza considerare quale sia il proprio stato o quale uso fanno di essi. Guardano a una persona virtuosa e, notando che possiede beni materiali, erroneamente deducono che sono i beni esterni, piuttosto che la capacità di usarli, a determinare la felicità. Ved. anche *Eth. Nic.* I 8, 1099 b 6-8 e la distinzione fatta in *Eth. Nic.* I 2, 1214 b 24-7 tra le condizioni necessarie per la felicità e le componenti di essa. Aristotele aveva fatto riferimento ai suoi scritti etici anche precedentemente in questo capitolo (1332 a 8); in quel caso alludeva a *Eth. Eud.* II 1, 1219 a 38-9 e a 1219 b 1-2 (ved. la nota 72). Ma è più difficile rintracciare il passo a cui fa qui riferimento, perché ce ne sono molti in cui si afferma che quanto è assolutamente buono è buono per la persona buona ma non per chiunque. Forse i candidati più probabili nell'*Etica Eudemea* sono VII 2, 1236 b 36-1237 a 3 e VIII 3, 1249 a 12-3. Altri passi correlati sono *Eth. Eud.* III 1, 1228 b 19-22; VII 2, 1235 b 31-5; *Eth. Nic.* V 1, 1129 b 3-6 e V 9, 1137 a 26-30. Per un'ulteriore discussione, ved. Gottlieb 1991, pp. 33-41.

I riferimenti fatti da Aristotele ai suoi scritti morali in questo capitolo (1332 a 8, 22) sono a passi e distinzioni operate nell'*Etica Eudemea* (si richiami anche lo stretto parallelismo tra 1331 b 30-4 ed *Eth. Eud.* II 1227 b 19-22; ved. la nota 71). Tutto ciò suggerisce che questa sezione della *Politica* sia stata composta prima dell'*Etica Nicomachea*. Infatti, se avesse già scritto entrambe, perché si riferirebbe alla formulazione che ha usato nell'*Etica Eudemea* piuttosto che a quella dell'*Etica Nicomachea*? Una possibile risposta, se pensiamo che fossero già state scritte, è che preferisse il modo in cui si era espresso nell'*Etica Eudemea*. Tuttavia, se forniamo tale risposta, non abbiamo una spiegazione del fatto che in *Pol.* VII 1-3 si trovi un tacito riferimento a *Eth. Nic.* X 7-8. Ved. la nota 21.

Vi sono altri passi nella *Politica*, esclusi quelli dei libri VII-VIII, in cui Aristotele fa riferimento ai suoi scritti etici: *Pol.* II 2, 1261 a 130-

1 (che si riferisce a *Eth. Nic.* V 5, 1132 b 31-4); *Pol.* III 9, 1280 a 16-8 (che si riferisce a *Eth. Nic.* V 3, 1131 a 15-6); *Pol.* III 12, 1282 b 17-20 (che si riferisce a *Eth. Nic.* V 3, 1131 a 10-29); *Pol.* IV 11, 1295 a 35-7 (che si avvicina di più a *Eth. Nic.* VII 13, 1153 b 10-1). Questi riferimenti non dimostrano che l'*Etica Nicomachea* sia stata scritta prima della *Politica*, dal momento che tutti i passi a cui si fa riferimento sono tratti da libri comuni all'*Etica Nicomachea* e all'*Etica Eudemea*; si ritiene generalmente che questi libri comuni siano stati in origine composti come parte dell'*Etica Eudemea* e riutilizzati quando Aristotele più avanti scrisse l'*Etica Nicomachea*. Per una critica a questa tesi, ved. Kenny 1978; Kenny 1992, pp. 113-42. Ved. la nota 21. Sulla dipendenza della *Politica* dall'*Etica Eudemea*, ved. Jaeger, pp. 283-5.

⁷⁴ Il legislatore non può creare una città ideale senza cominciare da materiali adeguati. Aristotele dice che questa considerazione è basata su altre che ha fatto; forse intende dire che la definizione di felicità implica la sua dipendenza dai beni esterni. Per una trattazione più completa dell'idea che il legislatore, come altri artigiani, lavori con materiale che non ha progettato lui stesso, ved. VII 4, 1325 b 33-1326 a 5. Non è vero che il legislatore possa solo sperare che i beni esterni saranno adeguati; per esempio, Aristotele stesso ha affermato che l'acqua dovrebbe essere fornita in modo da salvaguardare la salute (VII 11, 1330 b 8-17). La dipendenza dei beni esterni dalla buona fortuna è già stata asserita in VII 1, 1323 b 27-8; ved. anche VII 12, 1331 b 21-2.

Un'altra considerazione che qui Aristotele ha in mente è che i cittadini devono già avere una predisposizione naturale alla virtù (1331 b 41); il legislatore non può produrla, ma deve essere abbastanza fortunato da lavorare con cittadini che già la possiedono. Si noti l'ottimismo della tesi di Aristotele che rendere buone le persone sia questione «di conoscenza e di scelte di fondo» (1332 a 32) e non richieda buona fortuna, fintanto che esse abbiano la predisposizione alla virtù e le circostanze esterne siano favorevoli. Benché riconosca la presenza nella natura umana di fattori che si oppongono allo sviluppo della virtù (piacere: *Eth. Nic.* II 9, 1109 b 7-12; emozioni sregolate: *Pol.* III 16, 1287 a 31-2), pensa che i capi politici saggi possano educare le persone in modo tale che diventino virtuose, se i cittadini partono già con una predisposizione alla virtù e c'è una sufficiente dotazione di beni esterni. Egli non tiene conto della più pessimistica visione in base alla quale le forze interiori che indeboliscono la virtù sono tanto forti che nessun legislatore può ragionevolmente sperare di riuscire a produrre virtù su larga scala, anche nelle migliori condizioni esterne.

Il compito del legislatore è allora quello di rendere la città eccellente (il termine *σπουδαῖος*, «eccellente», viene utilizzato in modo intercambiabile con *ἀγαθός*, «buono»). E la città è eccellente «se sono tali

i cittadini che partecipano dei diritti politici». Non è chiaro se Aristotele stia facendo l'impegnativa affermazione che una città, per essere eccellente, deve avere ciascuno dei suoi cittadini di valore eccellente, oppure quella più debole che almeno alcuni debbano esserlo. La prima sembra troppo forte, la seconda troppo debole. Aristotele, in seguito, afferma di non essere interessato al problema. Supponiamo di poter dire che tutti i cittadini, considerati come gruppo, siano buoni, anche se non lo è ciascuno; anche in questo caso, sarebbe meglio che ogni cittadino fosse reso buono.

Aristotele considera un problema simile in *Pol.* II 5, quando critica l'idea platonica che il legislatore debba rendere felice l'intera città, non solo una parte di essa. Ma lì la sua risposta è che l'intera città non può essere felice, senza che almeno qualche parte di essa lo sia (1264 b 17-22). Nel nostro passo, evidenza che il legislatore non può in ogni caso pretendere di rendere felice qualsiasi cittadino, dal momento che questo richiede buona fortuna e non è completamente sotto il suo controllo. La questione è se il legislatore può rendere la città e i cittadini *virtuosi* (non felici); e anche se Aristotele certamente ribadirebbe la tesi che fa da parallelo a quella sostenuta in II 5 – l'intera città non può essere virtuosa senza che almeno qualche parte lo sia –, la sua idea è che l'obiettivo migliore sia rendere virtuoso ciascun cittadino.

Aristotele dice che «tutti i cittadini partecipano dei diritti politici» (1332 a 34-5), al fine di difendere la sua tesi secondo cui il legislatore deve escogitare un sistema educativo che renda virtuosi *tutti* i cittadini. Ciò che rifiuta è che il legislatore debba preoccuparsi solo della virtù di alcuni cittadini – cioè di quelli che condividono il governo. Evidentemente, pensa che sia possibile avere i requisiti da cittadino anche se non si condivide il sistema politico – per esempio, se viene concesso di possedere terre o di comparire in tribunale, ma non di detenere cariche; e afferma che nessun cittadino della sua città ideale avrà tale status secondario. In *Pol.* III 1 dichiara che l'eleggibilità a una carica è sufficiente a determinare la cittadinanza (1275 a 22-3), ma riconosce la possibilità di definizioni meno impegnative (1275 a 1-22) e quella che ha in mente qui è una definizione parimenti vaga.

⁷⁵ Aristotele ora passa al tema che lo terrà occupato per il resto dei libri VII-VIII: l'educazione (παιδεία). La città deve provare a inculcare la virtù in tutti i cittadini e pertanto la prima domanda è come le persone diventino «buone ed eccellenti». I tre fattori che menziona – natura (φύσις), abitudine (ἔθος), ragione (λόγος) – corrispondono ai tre possibili modi di realizzare una buona vita esaminati a fondo in *Eth. Eud.* I 1 (1214 a 14-9), anche se lì venivano chiamati «natura», «esercizio» (ἄσκησις) e «apprendimento» (μάθησις). Queste alternative sono familiari dal platonico *Menone* (70 a 1-4). In *Eth. Nic.* X 9, 1179 b

21-3, Aristotele sostiene che non possiamo incidere per nulla sulla natura, ma non tiene conto del modo in cui i corpi e le anime dei bambini piccoli possano essere influenzati dalla regolazione del matrimonio e delle nascite (*Pol.* VII 16).

L'apporto della natura alla virtù è triplice: si deve essere uomini, dal momento che gli altri animali sono incapaci di virtù (*Eth. Nic.* I 9, 1099 b 32-1100 a 1, ma ved. *Hist. an.* IX 1 su caratteristiche simili a quelle umane riscontrate in altri animali); si deve avere un'anima di un certo tipo; e si deve avere un corpo di un certo tipo. Si può essere umani e ancora non riuscire ad avere un'anima in pieno possesso della capacità di ragionamento (I 13, 1260 a 12: gli schiavi mancano di facoltà deliberativa; I 4, 1254 a 16: sono umani). Senza un corpo di un certo tipo, si avrà la mancanza di salute e forza, e sarà difficile o impossibile sviluppare ed esercitare le virtù dell'anima.

Allora Aristotele vuole dire che, anche quando la natura dà il tipo di anima e di corpo necessari per la virtù, si può essere portati fuori strada dall'abitudine o dalla ragione. Ma non è chiaro che cosa abbia in mente quando dice che «ci sono certe inclinazioni, ambivalenti per natura» (I 332 b 1-2). La duplicità consiste nel fatto che una tendenza psicologica naturale può essere in sé stessa né buona né cattiva oppure nel fatto che, anche se è in sé stessa buona, può deviare dalla sua direzione naturale e diventare cattiva? In *Eth. Nic.* VI 13, 1144 b 4-14, descrive chiaramente il secondo scenario. In ogni caso, l'abitudine ha il potere di trasformare la natura in modo tale da annullare il beneficio di avere una buona tendenza naturale o di avere una natura che può essere spinta nella giusta direzione. Comunque, molte righe più avanti, Aristotele pensa a una ulteriore possibilità, in cui la natura originaria di una persona non viene trasformata dall'abitudine, ma, piuttosto, l'abitudine e la natura si schierano su un unico fronte mentre la ragione su un altro. L'abitudine e la natura non sono così potenti da condurre inevitabilmente all'azione, anche quando l'una completa l'altra; la ragione è forte abbastanza come fattore motivante da fare in modo che si possa agire come si decide, anche quando compiere tale azione entra in conflitto con le tendenze naturali rinforzate dall'abitudine. Questa è una notevole affermazione del potere della ragione, che non ha paralleli riscontrabili in altre opere di Aristotele. Certo, non afferma che la ragione vince necessariamente, qualunque cosa venga contrapposta a natura e abitudine; ma dice che spesso vince.

Non è chiaro come questa affermazione del potere della ragione si concili con i passi dell'*Etica Nicomachea* che esprimono pessimismo riguardo all'indurre persuasione in chi non è stato educato nel giusto modo in tenera età (I 3, 1094 b 27-1095 a 11; 4, 1095 b 3-7; III 5, 1114 a 12-21; X 9, 1179 b 4-18). Se la ragione spesso persuade coloro che hanno cattive abitudini, allora perché non dare loro il beneficio di lezioni di

etica? Un modo per far quadrare il presente passo è ritenere che Aristotele stia pensando a casi in cui persone oneste sono condotte fuori strada perché vengono persuase da cattivi argomenti. In quel caso, la sua idea sarebbe che anche quando qualcuno è stato ben educato può essere persuaso che (per esempio) il piacere è il fine ultimo, così da precludergli il possesso delle virtù: è stato educato in un modo che permette al ragionamento di influenzare la sua concezione del fine, ma, dal momento che ragiona male, va fuori strada. Letto così, Aristotele accetta tacitamente un'asimmetria nel potere della ragione: ragionare bene non può annullare il danno di cattive abitudini, ma ragionare male può annullare il beneficio di buone abitudini. Questa, comunque, non sarebbe un'asimmetria arbitraria. Cattive abitudini non permettono alla ragione di trovare un punto d'appoggio nella concezione che una persona ha del fine, per cui lo renderebbero refrattario al ragionamento; ma buone abitudini forniscono alla ragione un punto d'appoggio e di conseguenza rendono il soggetto vulnerabile a cattivi argomenti.

L'affermazione di Aristotele che la vita di alcuni tipi di animali è regolata dall'abitudine (1332 b 4) gli permette di considerare la possibilità di dare loro ammaestramenti, a prescindere dalla loro razionalità. Sulla loro mancanza di ragione, ved. *de anima* III 3, 428 a 19-24; *Hist. an.* I 1, 488 b 24-6, e *de partibus animalium* I 1, 641 b 7-8; comunque, nel *Protreptico* (B29) concede loro un piccolo livello di ragione. Per un esempio di educazione degli animali attraverso l'abitudine, ved. *Hist. an.* IX 3, 610 b 33-611 a 2.

In 1332 b 8-11 Aristotele fa riferimento alla sua precedente considerazione che i cittadini devono per natura essere intelligenti e coraggiosi (VII 7, 1327 b 36-8).

⁷⁶ Uguaglianza e educazione.

⁷⁷ Aristotele torna alla questione inizialmente posta in VII 9, 1329 a 2-17 e dà ancora una volta una risposta negativa. Si noti la tesi che le donne non siano comprese nella comunità politica; se lo fossero, allora direbbe che alcuni membri di essa dovrebbero sempre essere governati e mai governare.

Avrebbe potuto rispondere alla sua domanda con una definizione: per essere un membro della comunità politica, cioè un cittadino, uno deve essere eleggibile alle cariche e, in questo senso, un governante (ved. *Pol.* III 1275 a 22-3); ma qui, come in VII 13, 1332 a 34-5, si presuppongono livelli meno rigidi di cittadinanza che permetterebbero di essere un membro della comunità politica senza condividere cariche (ved. la nota 74). In effetti, Aristotele riapre il problema se debbano essere ammessi nella città ideale siffatti cittadini permanenti di seconda classe.

Aristotele dà per scontato che la città abbia bisogno di governanti e non semplicemente di leggi. Non può spiegare nel dettaglio quali saranno le leggi della città, poiché ciò dipende da fattori che variano da situazione a situazione; tutti gli studi pratici devono omettere simili particolari (ved. la nota 37). Dal momento che alcuni meccanismi per fare le leggi della città ideale sono necessari, non possiamo evitare la questione: a chi dovrebbe essere concesso di partecipare a quelle decisioni? Inoltre, Aristotele assume che, in aggiunta alle leggi, una città abbia bisogno di ufficiali che le eseguano e puniscano chi le viola (ved. VI 8 per una trattazione dettagliata su tutte le cariche che devono essere ricoperte). E in alcuni casi le leggi necessitano di essere integrate dalle specifiche decisioni dei giudici o di altri ufficiali, dal momento che il carattere generico delle leggi le costringe a trascurare dettagli che a volte diventano rilevanti (*Eth. Nic.* V 10, 1137 b 11-34). Ved. *Pol.* I 5, 1254 a 24-32 sull'idea che tutti gli interi – non solo le comunità politiche – sono composti di elementi governanti e governati.

Quando Aristotele sostiene che i governanti devono essere superiori a coloro che sono governati (1332 b 32-4), intende dire che i primi devono essere più meritevoli della carica; i governati sono ragazzi o giovani uomini che non sono ancora capaci di prendere buone decisioni. Ritene che questi siano già membri della comunità politica, dal momento che hanno diritto a ricevere determinati benefici (per esempio, un certo tipo di educazione) e sono arruolati nell'esercito. Per una discussione, ved. Mulgan 1977, pp. 95-6.

Quando afferma che «i governanti e i governati sono, in un senso, le stesse persone e, in un altro, persone diverse» (1332 b 41-2), intende dire che nessuna persona più giovane è uguale a una più vecchia, e quindi governanti e governati sono diversi; però, ogni persona più giovane diventa una persona più anziana, sicché il governante e il governato sono la stessa cosa.

Ci sarà un'assemblea deliberativa alla quale appartengano tutti i cittadini adulti, e tutti i cittadini saranno tenuti a parteciparvi? Dovremmo rispondere negativamente, perché, se ci fosse un simile organismo, allora tutti i cittadini anziani sarebbero governanti per l'intero periodo della loro età adulta, e non passerebbero a loro volta il turno, come Aristotele dice che fanno. Ma questa argomentazione non è decisiva. Qui può darsi che presuma che un governante sia qualcuno che ha più poteri e obblighi di coloro che fanno semplicemente parte di una tale assemblea. Si noti anche la tesi espressa in VII 4, 1326 b 5-7, in base alla quale più grande è la popolazione cittadina, più numerosi sono coloro che devono essere convocati dall'araldo agli incontri dell'assemblea. La sua tacita premessa dovrebbe essere che ogni cittadino della città ideale sarà chiamato a un simile incontro. Quindi, ci sarà un'assemblea di tutti i cittadini e, anche se non dice nulla riguar-

do ai poteri ad essa attribuiti, probabilmente pensa che siano notevoli (come erano ad Atene).

Le sue affermazioni che tutti condividono *allo stesso modo* (δμολως, 1332 b 26) il governo e che «a uguali spetti l'uguale» (b 27) suggeriscono che non è necessario indire elezioni e che la rotazione delle cariche deve funzionare in base a qualche schema fisso o a sorte. Si ritiene che i cittadini siano più o meno ugualmente qualificati e che quindi le elezioni sarebbero inutili (le elezioni infatti indebolirebbero la rotazione, se qualcuno fosse eletto più spesso di altri). Ma in VII 4 Aristotele ha affermato che la popolazione della città ha bisogno di essere limitata in modo tale che ogni cittadino possa valutare i requisiti per le cariche degli altri (1326 b 11-8). Questo dimostra che dopotutto le elezioni dovranno tenersi? Oppure Aristotele ha idee contrastanti? Non necessariamente. Non c'è contraddizione tra la proposta che le cariche debbano essere condivise in base al merito e quella che debbano essere ripartite equamente; ma i cittadini devono conoscersi gli uni con gli altri abbastanza bene da capire che questi due criteri producono gli stessi risultati. Certo, il fatto che tutti condividono allo stesso modo le cariche non significa che ciascuna carica sia ugualmente potente e importante. Il sistema di Aristotele quindi rischierebbe di incepparsi se la rotazione fosse così lenta da far sì che alcuni cittadini per tutto il corso della loro vita occupassero le cariche più potenti e altri no.

Una delle tesi fondamentali di questo passo è che nessuno sia tanto superiore agli altri, quanto a virtù, da meritare di governare da solo cosicché gli altri siano per sempre subordinati a lui. Aristotele non afferma che, in via di principio, un giorno non possa nascere un individuo a tal punto superiore, e non nega neppure che questa situazione sia mai esistita in passato. Altrove sottolinea che in origine nelle città greche era diffusa la monarchia perché in quel periodo le città erano piccole e la virtù poco comune (III 15, 1286 b 8-10). Evidentemente, ai suoi tempi la virtù non era così rara o difficile da inculcare: la città ideale è una possibilità reale (VII 4, 1325 b 39), e quindi già esistono o possono essere formati uomini abbastanza virtuosi da occupare le più alte cariche (ved. V 10, 1313 a 3-4). Queste riflessioni sono conformi all'idea di Aristotele che qualche grado di progresso morale possa essere osservato nella storia (II 8, 1268 b 31-1269 a 8). Nella sua trattazione più completa della monarchia (III 14-7), tocca un punto che è centrale nel nostro passo: dal momento che la giustizia richiede uguaglianza, quando tutti i cittadini sono simili quanto a virtù, devono tutti governare a turno (III 16, 1287 a 11-4; 17, 1288 a 1-2). Ad ogni modo, egli insiste anche sul fatto che, quando una persona è di molto superiore a tutte le altre, dovrebbe essere re (III 13, 1284 b 32-3; 17, 1288 a 15-9) – un punto non negato dal nostro passo. Sull'uguaglianza e sulla condivisione delle cariche, ved. la nota 20. L'uguaglianza e la giustizia

vengono invocate anche a sostegno del sistema della doppia assegnazione dei terreni: ved. VII 10, 1330 a 14-7 e la nota 55.

Aristotele afferma che i cittadini sono uguali (ἰσοῖσι, 1132 b 27), intendendo che sono uguali quanto a virtù. È possibile leggere il passo non nel senso che non ci saranno differenze, anche lievi, bensì nel senso che, qualunque differenza si trovi, essa non sarà sufficientemente grande e consistente da legittimare una disuguale divisione del potere. Si noti la tesi che «la superiorità di chi comanda» deve essere «indiscussa» per *chi obbedisce*, se ci deve essere una distinzione permanente tra i primi e i secondi. Aristotele ritiene che gli uomini liberi tollereranno una simile privazione di potere solo se saranno essi stessi d'accordo sul fatto che il re è una persona di virtù così straordinaria che li supera di gran lunga. La sua opinione che i cittadini della città ideale saranno più o meno ugualmente virtuosi corrisponde a una tesi fondamentale riguardo alla natura umana e all'insegnabilità della virtù. Un pensatore diverso avrebbe potuto ritenere che, in ogni popolazione abbastanza grande da formare una comunità politica, ci siano differenze consistenti nelle attitudini morali per via delle naturali e immutabili variazioni esistenti fra gli esseri umani. Al contrario, a parere di Aristotele, fintanto che tutti i suoi cittadini hanno la capacità di essere pienamente virtuosi, la loro educazione morale assicurerà lo sviluppo di questa capacità più o meno equamente. Ved. VII 13, 1332 a 31-2 e la nota 74.

Aristotele fornisce qui due ragioni contro una divisione permanente dei cittadini tra governanti e governati: innanzitutto, è ingiusta (dato il presupposto che i cittadini siano uguali); in secondo luogo, è improbabile che duri (1332 b 28-9). Vuol dire che i cittadini di seconda classe non tollereranno a lungo la loro condizione e che quelli tra i cittadini che, pur essendo uguali, sono ridotti a uno stato inferiore, uniranno le forze con gli altri per rovesciare il governo. E la forza dei numeri farà sì che avranno successo (riguardo al pericolo di rivolta, ved. la nota 56; sulle dimensioni della popolazione schiava, ved. la nota 24). Ci si potrebbe chiedere perché la durata del sistema politico dovrebbe meritare una considerazione a parte. Aristotele non intende dire che sia in sé un bene per un sistema politico sopravvivere. Come una lunga vita non è in sé stessa buona se non è una buona vita, allo stesso modo la longevità di un sistema politico non è per sé stessa un punto a suo favore se non si tratta di un buon sistema politico (almeno in certa misura). Il fulcro di questa sua considerazione relativa alla durata è che, se qualcuno dei cittadini impedisse di governare a coloro che sono qualificati, non farebbe semplicemente un'ingiustizia a costoro, ma metterebbe in pericolo anche il suo benessere. La città può essere buona per i suoi abitanti solo se dura, e non durerà a lungo se essi trattano gli altri ingiustamente. Si trova qui un tipo di ottimismo che

riguarda i limiti del male. Aristotele sa che l'ingiustizia è fin troppo comune, ma pensa che, non appena il male diventa estremo, si scontra con una resistenza maggiore, la quale alla fine ha la meglio. Le tirannidi generalmente hanno vita piuttosto breve (V 12, 1315 b 38-9); la più lunga durò cento anni solo perché i sudditi non venivano trattati duramente (V 12, 1315 b 11-6).

Aristotele in questo passo avrebbe necessità di maggiori distinzioni rispetto a quelle che fornisce, perché non può pretendere che, quando gli ufficiali della città comandano, quegli ordini siano specificamente indirizzati solo ai giovani. Leggi e ordini possono essere indirizzati a qualunque membro della comunità e sono di solito rivolti ad altri adulti; anche se ai bambini viene detto che cosa devono fare, di norma sono i genitori e non gli ufficiali politici a esercitare l'autorità su di loro. Aristotele oscura tutto questo parlando degli adulti come dei governanti e dei giovani come dei governati.

Il suo modo di parlare dell'autorità comporta che ci sia una comunanza tra la forma di governo che si esercita quando un padre comanda a suo figlio e quando un ufficiale pubblico dà ordini agli altri cittadini. Aristotele è spinto a seguire questa linea perché ritiene che un padre meriti la sua posizione di autorità in virtù della sua superiore saggezza, allo stesso modo in cui un ufficiale pubblico deve avere autorità solo se anch'egli è virtuoso. Da questa somiglianza tra il potere del padre e quello politico deduce che essere ben diretto in gioventù da un padre saggio educhi in certa misura ad essere un cittadino attivo e virtuoso da adulto (1333 a 2-3). Può avere in mente le considerazioni che ha fatto in IV 11, 1295 b 12-25 riguardo a come i figli dei ricchi e dei poveri siano impreparati alla vita civica tra uguali. Ciò che si deve apprendere nell'infanzia è che i comandi possono essere impartiti ed eseguiti in modo tale che chi li impartisce e chi li esegue non siano padrone e schiavo, ma compagni in una sorta di amicizia. Autorità e comunità sono compatibili, se l'autorità viene esercitata nel modo giusto; e questa è una lezione che si deve apprendere a cominciare dalla tenera età. Si noti la tesi di Aristotele che i bambini non siano per natura renitenti all'autorità (1332 b 38-9). Non dice che i bambini accettano l'autorità comunque vengano educati; piuttosto, quando sono educati in un certo modo e in un certo tipo di comunità, accetteranno il loro temporaneo stato di inferiorità. Per ulteriori discussioni, ved. Swanson, pp. 9-30.

L'idea che essere governati sia un prerequisito per governare bene è sostenuta anche in III 4, 1277 b 7-13, dove la distinzione tra governo sugli schiavi e governo sugli uomini liberi è enfatizzata in modo simile. In VII 3, 1325 a 26-31 Aristotele rimanda, come fa qui in 1333 a 4-5, alle sue «trattazioni precedenti» relative a questa distinzione. Ved. la nota 19. L'educazione dei governati e dei governanti è la stessa nel

senso che i governati più tardi diventano governanti. Tuttavia, l'educazione è differente in quanto, anche se si deve anzitutto imparare come essere governati al fine di diventare un governante, l'educazione di un governante non consiste solo in questo passo preliminare. Aristotele non si sofferma a spiegare questo punto, ma forse intende dire che (per esempio) non si può imparare ad essere un generale solo imparando come prendere ordini; si deve imparare anche qualcosa riguardando alla strategia. La saggezza pratica è qualcosa che il governante deve apprendere, ma non è indispensabile per coloro che sono governati (III 4, 1277 b 25-30); non viene imparata semplicemente essendo governati, ma richiede l'assunzione di un ruolo più attivo.

I giovani apprenderanno come svolgere certi compiti umili – le stesse cose che imparano gli schiavi – ma lo impareranno in parte a loro beneficio, non esclusivamente a beneficio di altri: ecco perché non c'è nulla di ignobile nella loro educazione (1333 a 6-11). La medesima considerazione viene fatta in III 4, 1277 b 5-6 e spiegata più ampiamente in VIII 2, 1337 b 17-21.

L'affermazione che «la virtù del cittadino e del governante è la medesima di quella dell'uomo eccellente» (1333 a 11-2) vale solo nella città ideale. Sebbene la virtù di un buon governante e quella di un uomo probò siano ovunque le stesse (III 4, 1277 a 20-1), Aristotele afferma in III 4, 1276 b 30-4 che la virtù di un buon cittadino di una città imperfetta non è quella di un uomo probò. Questo non implica che essere un buon cittadino di un'oligarchia o di una democrazia comporti essere una cattiva persona; ma indica che essere un buon cittadino in simili sistemi politici non è sufficiente per la virtù perfetta. Ved. anche III 5, 1278 a 40-b 5 e 18, 1288 a 37-9.

⁷⁸ Il pensiero di Aristotele sull'educazione dei giovani comincia con una partizione dell'anima, perché l'educazione deve riflettere lo sviluppo del bambino e le parti dell'anima si sviluppano in fasi diverse (VII 15, 1334 b 12-28; VII 17). La partizione che fa qui non è completa, dal momento che omette la parte nutritiva. Questo modo di dividere l'anima è trattato più ampiamente in *Eth. Eud.* II 1, 1219 b 28-31 e nel modo più completo in *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 26-1103 a 10. L'ulteriore distinzione introdotta in questo passo, tra ragione teoretica e pratica, si trova anche in *Eth. Nic.* V 1, 1139 a 6-17. Aristotele dà per scontato che gli esseri umani costituiscano forme di vita superiori alle altre, in quanto hanno la capacità di vivere vite migliori. Ciò che spiega la nostra superiorità è che solo noi abbiamo la ragione. Ved. VII 13, 1332 b 4-5; *Protrept.* B28-9, e la nota 75. La superiorità della ragione è confermata dal fatto che essa ha il legittimo potere di dare ordini alle componenti irrazionali dell'anima, cioè alle nostre emozioni e ap-

petiti. Questi stati d'animo reagiscono alla ragione, anche se essi stessi non sono coinvolti nel ragionamento.

La biologia aristotelica muove dal presupposto che le parti materiali siano organizzate in modo da servire al bene dell'animale, mettendolo nelle condizioni di esprimere le sue capacità. Questo è il modo in cui la natura insegna a noi che «sempre la cosa peggiore ha come fine la cosa migliore» (1333 a 21-3); ved. per es. *de partibus animalium* I 1, 639 b 11-30; 5, 645 b 14-20; II 1, 646 b 5-13; 2, 647 b 29-648 a 13. Gli artigiani illustrano il medesimo principio, in quanto trasformano una materia disorganizzata e inutile in manufatti unitari e utili.

Qui Aristotele dice che un uomo viene definito buono «in un certo senso» (1333 a 19) se ha le virtù delle due parti di anima qui distinte. Essere coraggiosi, per esempio, è plasmare la vulnerabilità di una persona alla paura in modo tale che abbia timore di ciò che merita una simile reazione alla luce di una dimostrazione razionale. Forse, con «buono in un certo senso» Aristotele pensa alla distinzione tracciata in VII 9, 1328 b 38-9 tra coloro che sono «assolutamente» virtuosi e quelli che sono buoni cittadini ma non uomini probi. Così intesa, la sua idea è che essere «assolutamente» buono, e non semplicemente il buon cittadino, consiste nell'esercitare la propria ragione e le proprie emozioni. Ved. la nota 45.

Aristotele ha appena distinto tre parti dell'anima: (1) quella che non ha la ragione ma è capace di ascoltarla; (2) la ragione pratica; (3) la ragione teoretica. Sostiene che le relazioni di superiorità e inferiorità tra queste parti corrispondono ai medesimi rapporti tra le azioni. E, benché si sia limitato a dire che la combinazione di (2) e (3) è superiore a (1), è chiaro da quanto afferma in altre opere che considera (3) superiore a (2) (ved. *Protreptico*, *passim*; *Eth. Nic.* VI 13, 1145 a 6-11; X 7-8). Accenna alla superiorità della contemplazione, che è l'attività della ragione teoretica, quando in VII 3 sostiene che quanti conducono una vita contemplativa sono più attivi di chi si impegna nell'attività politica (1325 b 14-30; ved. la nota 21). Secondo il nostro passo, «la cosa preferibile per ciascun uomo è sempre mirare al livello più alto che può raggiungere» (1333 a 29-30); e ciò deve essere la contemplazione. Ma l'affermazione precedente implica che almeno qualcuno dei cittadini della città ideale non sarà capace di questo; altrimenti, non avrebbe alcun senso riferirsi a «chi è in grado di compierne, se non tutte, almeno due». Coloro che sono capaci solo di una non saranno cittadini.

Un ovvio e sorprendente contrasto tra la città ideale di Aristotele e quella della *Repubblica* platonica è che, sebbene Aristotele prescrive un'educazione per i suoi cittadini, non dice alcunché riguardo a un corso di studi speciale organizzato al fine di far diventare filosofi alcuni di loro. Perché non dovrebbe, se la vita filosofica è la migliore e lo scopo della città è di preparare i cittadini a condurre la vita migliore?

Una spiegazione plausibile è che per Aristotele, anche se la città deve educare tutti i cittadini allo stesso modo (VIII 1, 1337 a 22-3), non ogni cittadino sarà capace di eccellere nel ragionamento teoretico (una città composta interamente di filosofi andava al di là anche dei sogni più ottimistici di Platone). Allora, dovere della città è educare i suoi cittadini in modo tale che possano tutti impegnarsi in azioni virtuose, espressioni della ragion pratica e della parte di anima che ascolta la ragione. Quelli che possono fare anche meglio, impegnandosi nell'attività teoretica, dovrebbero farlo e, come mostrano gli argomenti di VII 2-3, sarebbe un errore da parte della città scoraggiare o vietare l'attività teoretica. Pertanto, è ragionevole ritenere che alcuni cittadini intraprenderanno studi teoretici. Questo avverrà naturalmente, senza speciale incoraggiamento o formazione pubblica, dal momento che la curiosità presente in tutti gli esseri umani conduce un piccolo numero di essi verso l'attività filosofica, quando circostanze favorevoli permettono che ciò accada (*Met.* I 1, 980 a 1; 2, 982 b 11-28). Leggere Aristotele in questo modo spiega perché non affermi nella *Politica* quello che è senza dubbio un suo convincimento: che la vita teoretica è la migliore. Una simile tesi non avrebbe alcun senso, poiché non è scopo della città ideale preparare le persone a condurre una vita simile.

Nondimeno, si può credere che per Aristotele l'educazione fornita a tutti i cittadini deve prepararli a qualcosa che sia un'approssimazione all'attività teoretica del filosofo. Egli dedica una grande attenzione al tipo di educazione musicale che essi devono ricevere (VIII 3, 5-7) e a un certo punto menziona la possibilità che una simile educazione «dia qualcosa in più alla ... saggezza» (φρόνησις, VIII 5, 1339 a 25-6). Benché la virtù chiamata φρόνησις sia in opposizione alla sapienza teoretica (σοφία) nell'*Etica Nicomachea*, lo stesso termine a volte indica la saggezza teoretica; ciò avviene spesso nel *Protreptico* (ved. per es. B21, B67) e occasionalmente nell'*Etica Eudemia* (I 4, 1215 a 34, b 2; 5, 1216 a 19-20). È dunque possibile che in *Pol.* VIII 5 Aristotele evochi la possibilità che un'educazione musicale fornisca ai cittadini qualcosa di simile alla sapienza filosofica.

Un ulteriore indizio del suo pensiero in queste righe è contenuto nell'osservazione che si ha necessità della filosofia nel tempo libero (VII 15, 1334 a 23, 32; cfr. II 5, 1263 b 40). Qui potrebbe aver usato il termine φιλοσοφία in accezione tanto ampia da indicare non solo una comprensione teoretica della prima causa dell'universo, ma anche gli stati intellettuali che si avvicinano a questa condizione. Per un altro caso di accezione ampia del termine, ved. VII 11, 1331 a 16 e, più significativamente, *Met.* I 2, 982 b 11-9, e *Poet.* 9, 1451 b 5-7. Ved. anche la nota 42.

Inoltre, per Aristotele ci sono alcune materie di studio che sono richieste ai giovani, non per via della loro utilità, ma perché una simi-

le educazione è una «cosa buona e degna di uomini liberi» (VIII 3, 1338 a 32). Anche se la musica è chiaramente una delle materie che ha in mente, il passo lascia aperta la possibilità che ce ne siano anche altre. È pure possibile che pensi a certe materie «fuori dall'ordinario» (περιττά è il termine che usa in VIII 2, 1337 a 42; cfr. *Eth. Nic.* VI 7, 1141 b 3-8), come l'astronomia, la geometria e così via, proponendo che i giovani cittadini della città ideale imparino queste materie non al fine di diventarne esperti ma solo per comprendere le affermazioni fatte da esperti. Se i cittadini di Aristotele ricevono questo tipo di formazione intellettuale generale, hanno studiato la «filosofia» in senso ampio. Per la sua nozione di educazione non specializzata, ved. *de partibus animalium* I 1, 639 a 4-15; *Eth. Nic.* I 3, 1095 a 1-2, e *Pol.* III 11, 1282 a 4-5; per una discussione, ved. Irwin 1988, pp. 27-9; Bodéüs 1993, pp. 115-8. Cfr. la nota 103 a questo libro e la nota 6 al libro VIII.

Per ulteriori discussioni sulla presenza o assenza della filosofia nella città ideale, ved. Lord 1982, pp. 196-202; DePew 1991.

⁷⁹ Dopo aver diviso l'anima, Aristotele introduce la sua discussione sull'educazione distinguendo «la vita intera» in elementi inferiori e superiori. La divisione della vita umana in periodi di pace e di guerra riflette il suo presupposto che la guerra sia una condizione permanente, non un'aberrazione di cui dobbiamo cercare l'eventuale eliminazione. Al contrario, la sua concezione ciclica della storia (VII 10, 1329 b 25-7, ved. la nota 52) implica la convinzione che l'eliminazione definitiva del male sia impossibile. La città ideale non è situata alla fine di un lungo periodo di progresso umano; è una possibilità presente ma, se mai si verificasse, esisterà nel mezzo di un mondo pieno di imperfezioni.

Aristotele ha già detto che i suoi cittadini «vivranno nel tempo libero» (VII 5, 1326 b 31; ved. anche VII 9, 1329 a 1-2; 12, 1331 b 12). Non dobbiamo essere fuorviati dalla connotazione del nostro «tempo libero» e dobbiamo leggerlo nel senso dell'aristotelico σχολάζειν e dei suoi derivati. Quando diciamo che ognuno necessita di tempo libero, probabilmente intendiamo dire che abbiamo bisogno di un periodo in cui possiamo rilassarci, fare ciò che ci aggrada, ed essere liberi da responsabilità. Quello che sta dietro a questa comune concezione di tempo libero è un contrasto tra lavoro e gioco e un'identificazione fra tempo libero e gioco. Al contrario, anche se Aristotele concorda sul fatto che il gioco è un ricostituente per la nostra capacità di lavoro, pensa che sia un errore ridurre il tempo libero a qualcosa di così inessenziale come lo svago (VIII 3, 1337 b 33-1338 a 1). Mentre lo svago ha valore in quanto è un rimedio per le fatiche generate dal lavoro, ciò che si fa quando si gode del tempo libero è qualunque cosa si identifichi come lo scopo di una vita ben vissuta. Come noi, Aristotele ritiene che le attività di molti artigiani, agricoltori e schiavi implicino duro lavoro, e

che ciascuno vorrebbe vivere una vita libera da una simile fatica. I suoi cittadini sono liberi da questi vincoli e in questo senso vivono un tempo libero. Ma ciò che essi fanno in questo loro tempo non ha lo scopo di procurare rilassamento: infatti, non ha alcun fine ulteriore; piuttosto, è il fine per il quale vivono. Aristotele ritiene che l'attività politica non occuperà tutto il tempo di una persona: le cariche sono a rotazione, e quindi ci saranno lunghi periodi di tempo che devono essere occupati con altri tipi di attività; tra queste, ci saranno le attività musicali, come ci dice in VIII 3-7 (in *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 4-15, afferma che l'attività politica è in un certo senso non ricreativa, ma non troviamo un'esplicita affermazione di tale tesi nella *Politica*. Ved. la nota 72 a questo libro e la nota 10 al libro VIII). Sull'originalità di Aristotele nello sviluppare il concetto di tempo libero, ved. Solmsen. Ved. anche Swanson, pp. 155-64.

Le tre distinzioni di Aristotele – tra tempo libero e lavoro, pace e guerra, ciò che è nobile e ciò che è necessario – non necessariamente coincidono. In tempo di pace, i cittadini avranno da fare cose che non sono nobili bensì saranno contrarie a quelle del tempo libero e necessarie, come dare ordini ai loro schiavi relativamente alle necessità della vita (*Pol.* VII 3, 1325 a 25-7). Il coraggio mostrato sul campo di battaglia non è meramente necessario, ma anche nobile (VII 2, 1325 a 5-6). Ved. anche *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 4-6 per l'affermazione che la pace è a beneficio della guerra e il lavoro a vantaggio del tempo libero.

In 1333 b 3-5, Aristotele lascia spazio alla possibilità che ci siano altri periodi della vita, oltre a quello dell'infanzia, in cui è richiesta l'educazione. Ciò non va inteso nel senso che nella città ideale ai cittadini adulti sia fornita una scolarizzazione istituzionale. Pensa che le buone leggi forniscano un'educazione morale a tutti, non solo ai giovani (*Eth. Nic.* V 1, 1129 b 19-25; X 9, 1179 b 31-1180 a 4); e forse le regole sulla musica che più avanti prescrive (VIII 3, 5-7) sono stabilite al fine di influenzare il carattere di tutti i cittadini – ma ved. la nota 31 al libro VIII. Si osservi anche la nota 103 a questo libro.

⁸⁰ Aristotele avversa coloro che apprezzano l'enfasi spartana sul potere e sulla forza militare. Ha in mente più di un sistema politico – presumibilmente l'altro è Creta (ved. VII 2, 1324 b 7-9 e la nota 33) –, ma l'attenzione è concentrata su Sparta. Uno di coloro che scrissero con ammirazione sul suo sistema politico viene ricordato qui – Tibrone –, ma è altrimenti sconosciuto. La sola trattazione del sistema politico spartano che sia giunta fino a noi è quella di Senofonte. Ved. Newman 1887-1902, II, pp. 312-3. Aristotele ha già dato conto del militarismo spartano in VII 2, 1324 b 5-9 e lo ha criticato in VII 2, 1324 b 22-41. Ved. la nota 15. Gli ammiratori di Sparta vengono confutati in base al fatto che una corretta concezione della felicità mostra che ci sono attività

migliori dell'esercitare il potere come un padrone comanda sui servi. Il nostro passo rivela che per Aristotele chi ammira le città con mire imperialistiche lo fa perché vede il potere come un mezzo per avere i beni materiali. Sulla preferenza spartana per i beni esteriori rispetto alla virtù, ved. *Pol.* II 9, 1271 b 7-10; *Eth. Eud.* VIII 3, 1248 b 37-1249 a 16.

Però, gli ammiratori di Sparta sono stati confutati anche dai fatti, perché la disfatta a Leuttra per mano dei Tebani ha condotto alla perdita dei suoi territori messeni e della maggior parte dei suoi iloti. Aristotele sottolinea questa disfatta in II 9, 1270 a 29-32 e ce l'ha in mente in VII 11 (ved. la nota 63). Per la distinzione tra argomenti e fatti, ved. la nota 4. Fa ancora riferimento ai fatti («sono i fatti stessi a testimoniare», 1334 a 5) per dimostrare che i regimi militaristi cadono a pezzi in tempo di pace. La disciplina richiesta dalla legge si ammorbidisce quando i cittadini hanno tempo libero e non sanno come impiegarlo. Questa considerazione viene fatta a proposito di Sparta in II 9, 1271 b 4-6.

Pausania (ved. V 1, 1301 b 20-1; cfr. II 9, 1270 b 6-35) cercò di dominare sugli altri; se si pensa, come hanno pensato i Laconi, che egli in tal modo li abbia maltrattati, allora ci si dovrebbe anche opporre, come essi non hanno fatto, a tutte le dominazioni su chi non merita un simile trattamento. Su questa tesi ved. VII 2, 1324 b 32-6.

L'ultima riga del capitolo addossa la colpa del declino di Sparta al suo legislatore, cioè all'organizzazione del suo sistema politico basato sull'obiettivo della dominazione militare (cfr. 1333 b 23-6). La caduta finale di Sparta rivelò un difetto intrinseco del suo sistema politico, e non fu un colpo di sfortuna o un errore nell'attuazione, dal momento che ogni città che dà tanta enfasi al successo militare sarà impreparata ad affrontare ciò che è più importante, cioè la pace. E poiché «l'eccellenza tanto per il singolo quanto per la collettività è sempre la medesima», il fallimento di Sparta mostra che la felicità non può consistere realmente nel potere o in altri beni esteriori. La considerazione che la felicità per l'individuo e per la comunità sia la stessa cosa viene fatta più volte nel corso dei capp. 1-3 (1323 b 40-1; 1324 a 34-5; 1325 b 15-6; 1325 b 31-2) e viene ribadita anche in VII 15, 1334 a 11-3. Ved. le note 2, 8 e 11.

Aristotele elenca tre legittime ragioni per cui i cittadini devono aumentare la forza militare: evitare la loro riduzione in schiavitù; «cercare un'egemonia che sia a favore dei sottomessi»; catturare coloro che sono schiavi per natura. La seconda ragione è già stata menzionata in VII 6, 1327 b 4-6. Si noti l'implicazione che il bene proprio della città non è la sola base legittima per fronteggiare altre città (ved. la nota 30). La terza ragione riflette la circostanza che gli schiavi catturati in guerre di difesa potrebbero non essere in numero sufficiente per provvedere alle necessità della città. Aristotele non pensa alla strate-

gia alternativa di aumentare la popolazione schiava attraverso la riproduzione; al suo tempo questo non era considerato un programma fattibile. Cfr. lo pseudo-aristotelico *Economico* I 5, 1344 b 17-8; e de Ste. Croix 1981, p. 229.

⁸¹ Lavoro e tempo libero, abitudine e ragione.

⁸² Aristotele all'inizio ripete una considerazione fatta poco prima in VII 14, 1333 b 37: il fine è lo stesso «sia quando sono in società sia quando sono da soli». Ved. la nota 80. In seguito aggiunge che «la filosofia serve nel tempo libero da occupazioni» (1334 a 23; a 32), e si può intendere che il più alto scopo di ciascun cittadino e dell'intera città sia la contemplazione. Ma ved. la nota 78. Aristotele ha accantonato la questione se una vita senza politica ma dedicata alla filosofia sia migliore per alcuni (VII 2, 1324 a 13-23) e ha dedotto che non tutti i cittadini della città ideale saranno capaci di attività teoretica (VII 14, 1333 a 27-9). Quindi, qui si comprende che «l'obiettivo dell'uomo eccellente» (1324 a 12-3) è lo scopo che tutti i cittadini possono raggiungere.

Dal momento che tale scopo – la felicità – è stato identificato con le attività virtuose (VII 1, 1323 b 21-3; b 40-1324 a 2), ma alcune di queste attività (quelle esercitate in guerra e ogni volta che il tempo libero manchi) sono a vantaggio di altre, è importante che la città non trascuri queste ultime. Il coraggio è una delle virtù «che servono nel tempo libero» (1334 a 16), ma quando mostra la sua efficacia (a 17) non si è nel tempo libero; dà il suo contributo al tempo libero *solo* in periodo di guerra (riguardo al tempo libero, ved. la nota 79). Al contrario, la temperanza e la giustizia contribuiscono al tempo libero essendo esercitate in tempo di guerra *e* in tempo di pace. La sopportazione (καρτερία) viene trattata come una forma di continenza in *Eth. Nic.* VII 7, 1150 a 32-1150 b 1, ma qui in 1334 a 20 (cfr. *Pol.* II 9, 1269 b 20; 1270 b 34; III 6, 1278 b 27-8) Aristotele la interpreta in un senso più ampio come l'abilità di fare a meno del piacere e di sopportare le privazioni – una qualità che ovviamente è utile in tempo di guerra.

Egli è dell'idea che in tempo di guerra i beni esterni siano scarsi, e quindi i normali stimoli ad agire contro la morale diminuiscano. La temperanza e la giustizia hanno valore durante questo periodo di penuria, perché si è costretti a fare a meno dei piaceri e ognuno accetta la sua giusta parte di oneri; ma per coloro a cui mancano queste virtù ci sono altri incentivi ad agire in quel modo. In tempo di pace, comunque, la pronta riserva di beni materiali diventa una tentazione ad agire ingiustamente e smodatamente, ed ecco perché questo è il periodo in cui la giustizia e la temperanza diventano particolarmente importanti. Quelli che pensano che la felicità consista nei beni esteriori vengono rovinati dalla pace perché allora non hanno nulla di meglio se non perseguire

questi beni. Paradossalmente, anche se la guerra mette in pericolo le nostre vite e la libertà, la pace e l'abbondanza creano rischi maggiori.

In 1334 a 17, Aristotele usa, per la prima volta nel libro VII, il termine *διαγωγή*, propriamente il modo in cui si passa la propria vita. Sarà usato più avanti, in particolare in VIII 3 e 5, in connessione con la discussione sul ruolo proprio della musica (ved. VIII 3, 1338 a 10, a 22-3, 28; 5, 1339 a 25, a 29, b 5, b 14, b 17). È un sostantivo derivato da *διάγω*, che semplicemente significa «andare o passare attraverso», ma Aristotele se ne serve sempre in riferimento all'idea temporale, piuttosto che spaziale, di attraversamento. Si può dire che gli animali passano il loro tempo sulla terra o sull'acqua (*Hist. an.* VIII 2, 589 a 17), e il motore immobile passa il suo tempo nel miglior modo possibile (*Met.* X 7, 1072 b 14). Quando il termine viene applicato agli esseri umani, si riferisce o a un periodo di tempo in cui si è liberi dalle necessità o a uno specifico modo in cui si spende tale tempo. Per esempio, Aristotele distingue in *Met.* I 981 b 18 tra artigiani che si dedicano alle necessità e artigiani che si dedicano alla *διαγωγή*, cioè ad attività che si svolgono quando si ha tempo da dedicare loro.

Aristotele torna ancora una volta alla sua critica a Sparta. Ved. VII 2, 1324 b 5-9; 14, 1333 b 5-40; e le note 15 e 80. Il presupposto implicito del sistema politico degli Spartani è il luogo comune che i beni esterni siano migliori, ma gli Spartani differiscono dagli altri perché credono che sia soprattutto per mezzo del coraggio che questi beni vengono conquistati. Ciò che sta alla base del loro coraggio è la convinzione che questa virtù sia un mezzo per dominare gli altri, e cercano tale dominio come un mezzo per disporre dei beni esterni (VII 14, 1333 b 16-8). C'è una lacuna nel testo in 1334 b 4. Per una discussione, ved. Newman 1887-1902, III, pp. 452-3.

⁸³ Dopo aver discusso in generale del fine dell'educazione – che è in primo luogo l'impiego delle virtù durante i periodi di pace e in cui c'è tempo libero – Aristotele passa a domandarsi come questo fine debba essere raggiunto. Ci ricorda la distinzione fatta in VII 13, 1332 a 38-b 11 su quanto contribuiscano natura, abitudine e ragione, e fa riferimento al tipo di qualità che dovrebbero essere presenti per natura. Qui allude a VII 7, 1327 b 36-8; ved. le note 32 e 34.

L'abitudine deve essere il primo mezzo educativo perché la parte irrazionale dell'anima nasce prima di quella razionale (ved. anche VIII 3, 1338 b 4-5). I bambini devono essere educati a casa finché non hanno sette anni ed è a questo punto che vengono educati dai maestri (VII 7, 1336 a 21-b 2), anche se tra l'età di cinque e di sette anni possono osservare l'educazione dei bambini più grandi (VII 17, 1336 b 35-7). Sono assolutamente pronti a imparare le loro lezioni quando hanno sette anni, perché da quel momento la ragione comincia a esi-

stere. Questa parte comincia presumibilmente a mostrare il suo sviluppo durante i due anni precedenti, ed è per tale motivo che i bambini a quell'età osservano le lezioni che cominceranno essi stessi a seguire quando avranno sette anni. In 1336 a 23-4 è anche implicito che possano iniziare alcuni studi a casa quando hanno cinque anni. Quindi, la ragione si forma tra i cinque e i sette anni; ma ciò non significa che prima di questi anni solo il corpo di un bambino abbia bisogno di essere educato. La parte dell'anima che può dare ascolto alla ragione (VII 14, 1333 a 16-8) esiste prima dello sviluppo della ragione, ed è importante che i genitori la educino attraverso l'abitudine.

L'idea di Aristotele è che i desideri dei bambini debbano essere plasmati in modo tale che giungano ad avere determinate preferenze e antipatie, anche se non sono ancora in grado di dire perché abbiano queste attitudini. Dal momento che non svilupperanno immediatamente tali preferenze e antipatie, devono essere esposti più volte alle cause che le suscitano, e queste devono in qualche modo essere presentate sotto la giusta luce. Anche se il bambino non reagisce subito nel modo giusto, un'ulteriore esposizione può generare la corretta attitudine (ved. per esempio VII 17, 1336 a 12-9 sull'abituarsi al freddo). Attraverso giochi (VII 17, 1336 a 28-9), storie (VII 17, 1336 a 30-1), esercizio fisico (VIII 3, 1338 b 6-8) e musica (VIII 5, 1339 a 23-5), i bambini possono giungere ad avere le giuste preferenze; si sfrutterà l'abitudine, esponendoli frequentemente per un certo tempo agli oggetti delle loro simpatie e antipatie. Aristotele non ha bisogno di dire che la ripetizione garantisce di per sé stessa una buona riuscita. Le storie, per esempio, vengono di solito raccontate con sfumature emozionali; anche se spesso sono narrate più volte, l'effetto che hanno non è il risultato di una reiterazione meccanica, ma di ripetute reazioni emotive. Similmente, quando Aristotele dice che diventiamo virtuosi attraverso l'abitudine a compiere azioni virtuose (*Eth. Nic.* II 1, 1103 b 13-7), può intendere che la frequente esposizione in tenera età a situazioni che richiedono una risposta etica può prepararci a diventare virtuosi, se quelle situazioni sono presentate dai nostri genitori nel giusto modo. Per una ulteriore discussione, ved. Sherman, pp. 157-99.

Qui Aristotele sostiene che ragione e abitudine «devono essere fra loro accordati secondo la migliore armonia» (1334 b 9-10). Perché non si limita a dire che devono armonizzarsi l'una con l'altra? Perché se ragione e abitudine vanno fuori strada, possono comunque essere d'accordo l'una con l'altra: le abitudini giovanili possono indurre a preferire cose cattive e, quando più tardi si sviluppa, la ragione può erroneamente assumere il principio che siano le cose migliori. Questo è quanto Aristotele intende quando subito dopo aggiunge che la ragione può sbagliare «nella scelta del miglior principio» e che l'abitudine può spingere nella medesima direzione (b 10-2). Con «miglior

principio» egli intende l'oggetto che uno ritiene migliore. La necessità che ragione e abitudine siano armoniche è affermata anche in VII 13, 1332 b 5-8.

⁸⁴ A questo punto Aristotele passa alle fasi attraverso le quali si sviluppa l'essere umano. La nascita (γένεσις) è la fine di un processo e l'inizio di un altro. Si procede da un punto di partenza – l'embrione (κύημα) appena formato –, e proprio questo è il punto di partenza dal quale può risultare l'essere umano adulto. È lo stesso che avviene in «altri casi», in cui la nascita di tutte le piante e animali è sia l'inizio di un processo sia la fine dello sviluppo di un seme o di qualcosa di simile a un seme. Qui Aristotele fa queste osservazioni perché in VII 16 tratterà delle misure da adottare per favorire lo sviluppo proprio del κύημα. Il fenomeno biologico secondo cui la nascita è la fine di un processo e non semplicemente l'inizio di un altro mostra quale attenzione va riservata alla gravidanza, poiché è qui che comincia lo sviluppo umano. Pensare che la nascita sia un inizio assoluto significa trascurare l'importanza delle cure prenatali.

L'unico fine verso il quale deve essere diretto (1334 b 15) l'intero processo è la ragione, λόγος, e l'intelligenza, νοῦς (queste due parole sono qui riferite allo stesso oggetto e non a due differenti facoltà, dal momento che Aristotele non fa nessun tentativo di distinguerle). Si tratta del «fine della nostra natura» per le ragioni che Aristotele ha già esposto: è il λόγος che ci distingue dagli altri animali e che è responsabile della nostra superiorità su di loro. Ved. VII 13, 1332 b 3-5; 14, 1333 a 16-30 e la nota 78. Nel chiamarlo «fine della nostra natura», Aristotele non trae la conclusione che la ragione si sviluppi da sé stessa, senza alcuno sforzo da parte dell'individuo o della comunità. Piuttosto, è convinto che la ragione (o, meglio, l'impiego della ragione) sia ben adatta ad essere il fine dello sviluppo umano, per il tipo di realtà che è. I due modi di condurre la vita migliore discussi in VII 2-3, uno filosofico e l'altro politico, hanno l'impiego virtuoso della ragione come loro fine. La fiducia di Aristotele nel fatto che la ragione merita questo posto elevato nella vita umana è altresì consolidata dalla convinzione che l'infanzia debba essere considerata come un periodo di preparazione all'età adulta. Vedere l'infanzia come un periodo da impegnare nella formazione significa assumere che ci sia qualcosa che gli adulti maturi hanno ma di cui i bambini sono carenti. Che cosa potrebbe essere, si chiederebbe Aristotele, se non la ragione? (Siamo agli antipodi della concezione romantica dell'infanzia intesa come un periodo di beatitudine che alla fine decade nella razionalità adulta. Una simile concezione richiederebbe una filosofia politica completamente diversa da quella di Aristotele, o il completo rifiuto della filosofia politica.)

In seguito Aristotele afferma tre priorità: le abitudini devono ser-

vire la ragione, il corpo deve servire l'anima, e la parte dell'anima che manca di ragione deve servire la parte che ce l'ha. A suo giudizio, in ciascun caso, l'elemento sottomesso precede ciò a cui dovrebbe servire. Le abitudini sono al servizio della ragione in quanto dovrebbero essere inculcate in tutte le forme che promuovono lo sviluppo della ragione; esse precedono la ragione in quanto è meglio cominciare a formarle prima dell'età della ragione. Questo presuppone che la parte irrazionale dell'anima preceda la ragione e che il suo ruolo sia ascoltare la ragione. La sottomissione del corpo all'anima è un presupposto. Aristotele l'ha già enunciato in VII 1, 1323 b 16-21; ved. la nota 6. Fare attenzione al corpo per il bene dell'anima significa trattare la salute e la forza come mezzi per l'attività virtuosa. Suona come una sorpresa sentire da Aristotele che «il corpo si genera prima dell'anima», perché egli ritiene che anche l'embrione sia provvisto di anima (*de generatione animalium* II 3, 736 a 32-3). È una cosa vivente, e l'anima è la causa della vita. Forse, Aristotele qui sta pensando solamente alle parti dell'anima che sono state trattate a partire da VII 14, 1333 a 16-8: la ragione e la parte che ascolta la ragione. Se si isolano queste parti e non si tiene conto dell'anima nutritiva, è vero che per Aristotele l'anima viene ad esistere dopo il corpo (*de generatione animalium* II 3, 736 a 35-b 29).

Si dice che la parte irrazionale dell'anima possiede l'impulso (ὄρεξις), il quale è diviso in coraggio (θυμός), desiderio (βούλησις) e appetito (ἐπιθυμία); e si dice che i bambini mostrino tutti e tre i tipi fin dalla nascita. Questa tripartizione è ovviamente influenzata dalla divisione simile nella *Repubblica* platonica. Ved. la nota 34. È comprensibile che Aristotele attribuisca coraggio e appetito ai neonati: il coraggio è associato con l'ira (ved. per es. *Eth. Eud.* II 2, 1220 b 12), l'appetito con il desiderio del piacere (ved. per es. *Eth. Eud.* II 7, 1223 a 34); entrambi sono presenti nei primissimi stadi della vita umana. Tuttavia, Aristotele a volte identifica il desiderio con la brama di un bene apparente (*Rhet.* I 10, 1369 a 2-4), ed è dubbio che si abbia fin dall'inizio della vita una giusta concezione del nostro bene. C'è anche una difficoltà interna per Aristotele: in *de anima* III 9, 432 b 5-6 attribuisce la βούλησις alla parte razionale dell'anima, ma assegna θυμός ed ἐπιθυμία alla parte irrazionale. Non è facile capire come questo possa accordarsi con la visione qui espressa: che i bambini mancano della parte razionale dell'anima e hanno già la βούλησις. Il testo del *de anima* afferma che c'è un tipo di desiderio nella parte razionale dell'anima, ma questo viene negato nel nostro passo, dal momento che Aristotele dice che è solo la parte irrazionale dell'anima a possedere il desiderio. Sulla βούλησις, ved. Broadie, pp. 106-7.

In ogni caso, le distinzioni di Aristotele influenzano l'ordine in cui procede nei capitoli rimanenti dei libri VII-VIII. Il corpo precede l'anima, quindi riceve attenzioni per primo: in VII 16 prenderà in

considerazione il modo in cui il concepimento influenza la condizione fisica dello sviluppo dell'embrione. In VII 17 comincia a considerare il bambino appena nato, e qui occupa gran parte del capitolo il tema dell'educazione della parte irrazionale dell'anima. In VIII 1 passa all'ammaestramento dei bambini al di fuori della casa, quando hanno raggiunto l'età della ragione.

⁸⁵ Matrimonio e bambini.

⁸⁶ Aristotele passa a trattare dei fattori che influenzano il primo sviluppo fisico del bambino. Afferma che i bambini sono fisicamente svantaggiati quanto i loro genitori sono troppo giovani (1335 a 11-7) o troppo vecchi (b 29-31), e per questa ragione propone limiti massimi e minimi all'età di procreazione per gli uomini e le donne (in 1335 b 31 aggiunge che sono svantaggiati anche mentalmente). Il momento giusto per la procreazione è un tema sviluppato da Platone nella *Repubblica* (460 d-461 a) e su cui torna anche nelle *Leggi* (721 a-d; 772 e; 785 b). Nel V e IV secolo, di solito gli uomini si sposavano intorno ai trent'anni, le donne quando ne avevano quattordici o quindici. Il flusso mestruale nella Grecia classica normalmente cominciava tra i tredici e i quattorci anni, la menopausa tra i quaranta e i cinquanta. Aristotele suppone che la gravidanza avesse luogo presto dopo il matrimonio (1335 a 33-4). Questo non deve essere inteso come una prova della non disponibilità e dell'inefficacia della contraccezione; piuttosto, si riteneva che il matrimonio dovesse presto condurre alla gravidanza, dal momento che lo scopo dell'istituzione è produrre figli legittimi.

Evidentemente Aristotele è convinto che gli uomini e le donne debbano sposarsi un po' più tardi rispetto a come si era soliti fare. Per una serie di ragioni, vuole che gli uomini si sposino intorno ai trentasette anni e le donne quando ne hanno circa diciotto. Il periodo fertile giunge al termine diciotto anni dopo, quando gli uomini hanno circa cinquantacinque anni e le donne trentasei (1335 b 26-37). La sua fiducia nella disponibilità e nell'efficacia del controllo delle nascite è una conseguenza ragionevole di questi fatti: (1) crede che alcuni uomini e donne possano rimanere fertili finché non hanno rispettivamente settanta e cinquant'anni (1335 a 7-10); (2) suggerisce che non procreino più, rispettivamente, dopo l'età di cinquantacinque e trentasei anni (1335 b 34-5); (3) però accetta l'attività sessuale tra coppie sposate che hanno superato tali età (1335 b 37-8). Aristotele non precisa come questa regolazione del matrimonio debba essere imposta.

Invoca la punizione dell'adulterio in 1335 b 41-1336 a 2 e quindi ritiene che alcuni cittadini della sua città ideale debbano essere tenuti sotto controllo con le minacce. La punizione per altre violazioni viene discussa anche in VII 17, 1336 b 8-12 (e si noti anche VII 8, 1328 b

7-9). È sorprendente che i cittadini della città migliore abbiano bisogno di essere minacciati con una punizione: questi, dopotutto, sono i migliori cittadini che si potrebbe sperare di avere. Tuttavia, Aristotele potrebbe replicare: il legislatore non può controllare del tutto la qualità del materiale che ha a disposizione, e alcuni cittadini possono non avere quelle predisposizioni naturali alla virtù che vorremmo. È riluttante ad assumere condizioni che sono estremamente poco probabili (ved. la nota 23). L'accettazione della punizione da parte di Aristotele crea una difficoltà a Keyt 1993 (pp. 139 e 147-8), che gli attribuisce la tesi in base alla quale «ogni cosa (nella sfera della condotta sociale) che è imposta con la forza è ingiusta».

La proposta di Aristotele che la città regoli i tempi di procreazione può suonare ai lettori moderni come un'illegittima intrusione negli affari privati dei cittadini. Ma dobbiamo ammettere una difficoltà nel criticare Aristotele, se ha ragione sul fatto che la procreazione ad una certa età rischia di creare danno ai bambini. Se lo stato può legittimamente regolare l'industria per proteggere le generazioni future, perché non può dire ai genitori quando per loro è troppo presto o troppo tardi per avere bambini?

Aristotele ritiene che sposarsi e allevare figli sia una responsabilità civile: in 1335 b 28 parla di avere bambini come di una *λειτουργία*, un «contributo alla città». Era il termine utilizzato per i contributi alla vita pubblica, che ci si aspettava dai cittadini ricchi (ved. la nota 47). Qui Aristotele usa il termine per indicare che questa particolare forma di servizio vale per tutti, perché favorisce il bene comune.

Perché avere figli promuove il bene di tutti? Aristotele risponderebbe che la città non può fare a meno né dei cittadini più giovani né dei più vecchi: i primi sono necessari per il servizio militare, i secondi per prendere decisioni (VII 9, 1329 a 2-17). Non riuscire a sposarsi e a procreare significa non contribuire alla sopravvivenza di questo ordinamento giusto e benefico. Nelle *Leggi* di Platone, quelli che vorrebbero evitare il matrimonio devono essere dissuasi dal pensiero che avere figli è un modo di raggiungere un tipo di immortalità (721 b-e). Anche se Aristotele accetta questa idea (*de anima* II 4, 415 a 26-415 b 1), crede anche che avere bambini sia un elemento della *buona* vita (*Eth. Nic.* I 8, 1099 b 3-4), non semplicemente un modo di avere una vita *eterna*. Pertanto, non pensa che la procreazione sia un servizio pubblico che va a danno del bene individuale; anzi, ritiene che ci siano buone ragioni, sia per sé sia per gli altri, per avere bambini.

Si noti che Aristotele non propone che i suoi cittadini abbiano quanti più figli possibile; facendo così avrebbe imposto loro un grande onere finanziario o la divisione delle fortune della famiglia in piccoli lotti. Altrove cita la visione diffusa che sia un bene avere tanti figli (*Rhet.* I 5, 1360 b 20-1), ma chi la condivide presume che si abbia sufficien-

te ricchezza da poter mantenere una grande famiglia. Di solito, nelle famiglie greche di questo periodo, sopravvivevano fino all'età adulta non più di due o tre bambini.

La raccomandazione di Aristotele che le coppie si sposino quando gli uomini hanno trentasette anni e le donne diciotto, e che la procreazione termini diciotto anni dopo, viene supportata da varie considerazioni.

- (1) Durante quel periodo, i loro corpi sono nel fiore, e la loro buona condizione fisica sarà trasferita alla prole (1335 a 28-30). Al contrario, se uomini e donne procreano quando sono troppo giovani, i loro bambini sono «imperfetti» (cioè hanno difetti congeniti) o sono femmine (1335 a 11-5; cfr. *Hist. an.* VII 1, 582 a 18-9). Per la visione di Aristotele in base alla quale il corpo femminile sia una versione difettosa di quello maschile, ved. *de generatione animalium* I 19, 726 b 33-4; 727 a 24-5; 20, 728 a 17-20; IV 1, 765 b 8-766 b 26. Dal momento che le femmine sono imperfette, il fatto che genitori giovani diano alla luce più femmine rispetto ai genitori più vecchi è un ulteriore motivo per sconsigliare la procreazione precoce (inoltre Aristotele afferma che, anche quando i genitori sono di età troppo avanzata, danno alla luce più femmine rispetto ai più giovani; ved. *de generatione animalium* IV 2, 766 b 28-30).

Aristotele sostiene (1335 b 19-21) che i neonati con difetti fisici debbano essere «esposti» (cioè abbandonati) e, poiché essere femmine è un difetto, non ha obiezioni sull'infanticidio fondato su questa base. Quanto diffusa dovesse essere in questi anni l'esposizione di neonati e di neonate femmine è una questione controversa. Discussione in Riddle, pp. 10-5.

- (2) Le coppie vivranno la loro fase calante insieme – la fertilità degli uomini diminuirà quando le donne giungeranno alla menopausa – e questo eliminerà una fonte di conflitto (1334 b 32-8). Nel fare questa osservazione, Aristotele riconosce che il matrimonio ha un'altra dimensione oltre alla generazione dei figli: la qualità della relazione tra marito e moglie è anch'essa rilevante. Pertanto afferma che un conflitto tra marito e moglie è in sé stesso una cosa da evitare. Così, se un uomo sposa una donna che è di età vicina alla sua, può pretendere di avere altri figli quando lei non è più in grado di dargliene e questo sarà una fonte di insoddisfazione. La sua riflessione psicologica è che una siffatta disparità rischia di guastare la loro relazione e di pregiudicare il buon accordo. Qui sostiene che qualunque figlio il marito abbia al di fuori del matrimonio non sarà e non dovrà essere eleggibile come cittadino, e quindi non gli darà ciò che lui desidera. Però è significativo che descriva il problema come simmetrico: un matrimonio è infelice quando il marito vuole più figli ma la donna non è in grado di generarli – ma an-

che quando la donna è in grado di generare figli e l'uomo no (1334 b 37); pertanto, anche questo porterà danno alla loro relazione.

Perché Aristotele si dovrebbe preoccupare che non ci siano dissaccordi tra mariti e mogli? Presumibilmente egli pensa che ci sia un collegamento tra la virtù e la buona armonia con gli altri: la relazione che si ha con la propria sposa è una delle sfere in cui si esercitano le virtù e, se non vengono soddisfatte le ragionevoli aspettative relative alla famiglia, si crea un ostacolo all'attività virtuosa. Ritiene che ci siano dei criteri sul giusto modo di trattare la propria sposa e che sia più difficile rispettare questi criteri quando c'è una insoddisfazione e un conflitto tra i coniugi. Questo è ciò che ha in mente quando dice che la prima preoccupazione del legislatore dovrà essere di stabilire le caratteristiche degli individui che devono contrarre vincolo coniugale (1334 b 31-2). Ciò implica che mariti e mogli debbano essere virtuosi e che i matrimoni debbano essere regolati in modo da promuovere questo fine. La stessa idea è espressa quando aggiunge che il legislatore «dovrà tener conto degli individui in sé e delle età della vita» (b 32-4). Le leggi considerano marito e moglie per sé stessi, rimuovendo gli ostacoli al comportamento virtuoso che uno deve avere nei confronti dell'altra. A volte viene detto che nella Grecia classica gli uomini non cercassero o non si aspettassero amore matrimoniale; ma ved. Cohen 1991, pp. 167-8, contro questa visione.

- (3) Se gli uomini procreano quando hanno tra i trentasette e i cinquantacinque anni, questo avrà un effetto benefico «sul ricambio generazionale» (1334 b 38-9). Aristotele ha in mente il momento in cui il padre lascia il suo ruolo di capofamiglia ai figli e divide le sue proprietà tra loro. Dovrebbe farlo quando è ancora in grado di dare loro consigli sulla gestione della proprietà, e i figli hanno sufficienti maturità e risorse per prendersi cura di lui nella sua vecchiaia. Aristotele dice che i settant'anni sono l'età giusta in cui può accadere questo passaggio di consegne (1335 a 35). Qui pensa al figlio più grande, che si troverebbe nella prima fase dei suoi trent'anni e nel ruolo di nuovo capofamiglia; un figlio nato quando il padre avesse cinquantacinque anni, il limite massimo di età ammesso per la procreazione, avrebbe a quel punto appena quindici anni. Senza dubbio un motivo per cui i cittadini vogliono sposarsi e avere figli maschi è il supporto che eventualmente riceveranno quando giungeranno alla vecchiaia.

Forse Aristotele vuole affermare che il miglior momento per un figlio di ricevere il trasferimento a suo nome delle proprietà è quando sta per sposarsi, intorno alla metà dei suoi trent'anni. Ecco perché dice che ci sono svantaggi quando la differenza di età tra padre e figlio

è troppo elevata: se il padre ha quarantacinque anni quando ha il suo primo figlio, sarà ottantenne quando avrà luogo il passaggio; se è vivo, sarà troppo debole per trarre beneficio dall'aiuto di suo figlio o per offrire più assistenza (1334 b 40-1335 a 1). D'altra parte, se ci sono solo venti o venticinque anni di differenza tra padre e figlio, secondo Aristotele (1335 a 1-4), il figlio vorrà gestire la proprietà insieme al padre e questo condurrà a ostilità. La gestione comune non sarebbe fuori luogo, per il fatto che il padre sarà troppo giovane per cedere la proprietà al figlio quando quest'ultimo si sposa, ma difficilmente ci si aspetta che il figlio possa attendere fino a quando il padre avrà settant'anni prima di ricevere la sua parte di proprietà. Una simile organizzazione è probabile che conduca a tensioni. Qui, come nella sua discussione sulle relazioni tra marito e moglie, Aristotele afferma che la famiglia deve essere organizzata in modo da facilitare l'attività virtuosa tra genitori e figli. Per una discussione, ved. Lacey, pp. 125-31; Strauss, pp. 66-72.

- (4) Aristotele fornisce molte ragioni contro i matrimoni precoci:
- (a) Le donne hanno un travaglio più difficile ed è più probabile che muoiano durante il parto se rimangono incinte in età precoce (1335 a 17-8). Dal momento che le donne non sono schiavi (I 1, 1252 a 7-16; 12, 1259 a 37-b 1; 13, 1260 a 9-13; 1260 b 8-20), non sono meri strumenti di procreazione, e la città deve essere almeno in parte progettata allo scopo di promuovere il loro benessere.
 - (b) Per quanto riguarda le donne, i rapporti sessuali a un'età precoce contribuiscono allo sviluppo della dissolutezza (1335 a 22-4). Si noti che Aristotele non applica tale principio agli uomini: non propugna l'astinenza fino all'età di trentasette anni, ma non dice quali sfoghi sessuali debbano avere i suoi uomini celibi, e perché una simile attività sessuale non indebolisca la loro temperanza. In *Eth. Nic.* VII 5, 1148 b 24-31 esprime disapprovazione per le relazioni sessuali tra maschi; questo è compatibile con la complessa posizione di Platone, che permette alcune espressioni dell'attrazione omosessuale ma condanna il rapporto sessuale (*Leg.* 636 a-d; 836 a-e). Sull'ambivalenza nei confronti dell'omosessualità nell'Atene classica, ved. Cohen 1991, pp. 171-202; lo studio fondamentale è Dover 1978. Sulla trattazione aristotelica dell'eros, ved. Price, pp. 236-49.
 - (c) Se gli uomini cominciano a impegnarsi nell'attività sessuale troppo presto – Aristotele non dice quando –, questo influenzerà la crescita dei loro corpi (1335 a 24-8). Il nutrimento che altrimenti sarebbe stato destinato alla crescita del corpo viene indirizzato alla produzione del seme. Sarebbe meglio se l'attività sessuale iniziasse quando la crescita fosse alla fine poiché, quando il corpo è più o meno nel pieno sviluppo, la trasformazione del nutrimento in seme non sottrae al corpo il materiale necessario. Se, comunque, seguiamo certi

manoscritti (con Newman, Ross e Dreizehnter), Aristotele vorrebbe dire che a questo punto il seme sta ancora crescendo e l'attività sessuale dovrebbe attendere finché la sua crescita «non sia più impetuosa». Lo sviluppo biologico che Aristotele va esponendo è in questo caso meno trasparente e più tortuoso. Per una discussione, ved. Newman 1887-1902, III, pp. 465-7. Aristotele descrive la natura del seme in *de generatione animalium* I 17-8.

⁸⁷ Aristotele privilegia i matrimoni invernali e i venti settentrionali, perché il concepimento in queste circostanze è più probabile che generi figli maschi. Ved. *de generatione animalium* IV 2, 766 b 34-767 a 1: i venti meridionali (prevalenti in estate) rendono i corpi più umidi, e quindi hanno più residuo, che è difficile da mescolare; poiché l'imperfezione che definisce le femmine consiste nella loro minore capacità di rimescolare il sangue (I 19, 726 b 30-727 a 1), è più probabile che siano generate quando i corpi sono umidi.

⁸⁸ Aristotele sembra qui ritenere che la condizione fisica di uomini e donne influenzi la condizione della loro prole. Afferma infatti che gli atleti non sono nella condizione adatta per la procreazione (1335 b 5-7); hanno difetti fisici che saranno dannosi per i loro figli. A suo giudizio, dal momento che il seme e le mestruazioni sono residui di nutrimento che hanno una funzione utile, i difetti nella dieta o nel modo in cui il corpo assimila il nutrimento possono danneggiare l'embrione. Gli atleti mangiano grandi quantità di cibo e i loro corpi mostrano uno sviluppo irregolare (*de generatione animalium* IV 3, 768 b 29-33); Aristotele considera ciò poco salutare e dannoso per la prole.

Quando dice che il corpo di un atleta indebolisce «la buona forma di un normale cittadino» (1335 b 6), pensa alle responsabilità dei militari. I soldati devono resistere in circostanze sfavorevoli, quando è disponibile poco cibo; e devono avere varie attitudini fisiche, non una sola. Quindi, ai cittadini di Aristotele non sarà permesso allenarsi come atleti ed entrare in competizione con gli atleti delle altre città. Da questo punto di vista, è in serio disaccordo con i valori greci ampiamente accettati.

Il livello medio di attività che Aristotele raccomanda (1335 b 8) si raggiunge attraverso la ginnastica e il rifiuto di viziare il corpo o di sforzarlo oltremisura; egli torna al suo tema centrale e continua la critica all'esercizio atletico tradizionale in VIII 4 (ved. la nota 16 al libro VIII). Si ricordi che la dottrina aristotelica del giusto mezzo è stata introdotta da un'analogia con l'allenamento fisico e la dieta (*Eth. Nic.* II 6, 1106 a 36-b 5). Ved. anche la nota 27. In 1335 b 11-2, dice che anche le donne devono mantenere una condizione fisica intermedia. Egli ha chiaramente in mente tutte le donne, ma in 1335 b 12 applica la sua

considerazione alle donne incinte, perché qualcuno potrebbe ritenere che debbano essere inattive.

Promette una ulteriore discussione dei modi in cui la condizione fisica dei genitori influenza quella dei figli (1335 b 2-4), ma non abbiamo prova che abbia mai scritto un trattato di puericultura. Sulle altre promesse non mantenute in *Pol.* VII-VIII, ved. la nota 27.

Quando Aristotele sostiene che le donne incinte devono essere mentalmente inattive (1335 b 16-8), intende dire che dovrebbero svolgere un più piccolo ruolo di sorveglianza in famiglia. Dal momento che non si può sforzare nello stesso tempo la mente e il corpo (VIII 4, 1339 a 7-10), e dell'attività fisica non si può fare a meno, per le donne incinte è meglio ridurre gli sforzi mentali. Si noti il presupposto in base al quale lo scopo delle donne sposate, quando non sono incinte, implica l'esercizio della mente, e non semplicemente del corpo.

⁸⁹ La vita del neonato non era generalmente protetta nell'antica Grecia e l'«esposizione» (cioè l'abbandono) dei bambini menomati era ampiamente accettata, anche se era fuorilegge a Tebe e ad Efeso. Per l'approvazione di Platone dell'infanticidio in caso di bambini menomati, ved. *Resp.* 459 d-460 c. Nel nostro passo, Aristotele indica che in alcune città l'infanticidio non era permesso se praticato solo come un mezzo per ridurre le dimensioni della propria famiglia. Egli non si oppone, ponendo però limiti ai motivi di infanticidio in questo modo. Pertanto, la sua posizione suona così: (1) i neonati affetti da menomazione devono essere uccisi; (2) se una comunità si oppone all'infanticidio come modo di limitare le dimensioni delle famiglie, allora bisogna fissare un numero di gravidanze consentite; (3) se le gravidanze superano questo limite, «bisogna ricorrere all'interruzione della gravidanza prima che si generi la facoltà della sensazione e la vita».

Si noti che il punto (1) non *permette* semplicemente l'infanticidio – lo *richiede*. Quelli che hanno varie menomazioni fisiche non possono dare alla comunità i contributi che si attendono da tutti i cittadini. Qui abbiamo un'impressionante illustrazione della concezione aristotelica della relazione tra l'individuo e la comunità politica. Non concepisce gli individui come possessori di un diritto naturale a non essere uccisi. Invece, gli esseri umani dovrebbero ricevere protezione solo a condizione che siano in grado di dare al bene degli altri il medesimo contributo che ci aspettiamo da tutti gli altri membri effettivi della comunità. Ved. anche la nota 4 al libro VIII.

Con il punto (2) Aristotele affronta la questione di come trattare i neonati normali quando sono troppi. Il problema che affronta è quello creato dai genitori che hanno più figli di quelli che si possono permettere. L'adozione era una possibilità legale nell'antica Grecia, ma era un mezzo per acquisire un erede, piuttosto che un modo per ri-

nunciare a un figlio che non si può mantenere. Aristotele non afferma che sarebbe sbagliato per chiunque abbandonare un bambino in queste circostanze; ma evidentemente alcune comunità pensavano fosse sbagliato e Aristotele non si oppone ad esse, forse perché trova la loro politica ragionevole. Il principio sotteso che sembra accogliere è che, se un neonato diventasse un buon cittadino, allora ci sarebbe motivo di allevarlo, anche se ciò rappresentasse un onere straordinario per i genitori. La soluzione che adotta presuppone l'efficacia della contraccezione. Ved. la nota 86.

(3) Dal momento che la contraccezione non era molto affidabile, Aristotele tratta l'aborto come un modo di limitare le dimensioni delle famiglie. Sull'uso di abortivi nei primi mesi di gravidanza, ved. Riddle, pp. 46-56, 74-86; sul giuramento di Ippocrate relativo ai pessari, ved. pp. 7-10; ved. anche Preus. Perché Aristotele pensa che «bisogna ricorrere all'interruzione della gravidanza prima che si generi la facoltà della sensazione e la vita»? Egli non crede che la vita umana (o la vita di piante o animali) debba in ogni caso essere preservata; dopotutto, richiede l'infanticidio nel caso di neonati affetti da menomazioni. Perché, allora, pensa sia importante abortire l'embrione (χύμη) prima che raggiunga un certo stadio? Non sta certo pensando a complicazioni mediche o alla difficoltà di aborti in uno stadio avanzato della gravidanza: la questione è morale, come dimostra l'espressione «la liceità o meno di questo intervento sarà determinata dalla presenza della sensazione e della vita» (1335 b 25-6). Sembra che l'affermazione di Aristotele relativa all'aborto sia guidata dal pensiero che non vi sia una significativa differenza morale tra un neonato e un χύμη negli ultimi mesi di gravidanza. Quindi, poiché c'è una ragionevole obiezione ad abbandonare un bambino che altrimenti diventerebbe un membro a tutti gli effetti della comunità, c'è la medesima ragionevole obiezione ad abortire un normale χύμη che è vicino alla nascita. Questo dà ad Aristotele un motivo per cercare una linea di demarcazione durante i primi mesi di gravidanza tra gli aborti permessi e quelli vietati. Ma perché la linea dovrebbe essere tracciata al limite della «sensazione e della vita» piuttosto che altrove?

Per Aristotele, il problema non è chiedersi se o quando il χύμη abbia un'anima: ce l'ha fin dall'inizio. Anche il seme, infatti, ha un'anima, perché ha il potere di determinare alcune attività nello sviluppo dell'embrione (*de generatione animalium* II 1, 735 a 4-11). L'embrione formato al concepimento possiede un'anima nutritiva in quanto ha certe potenzialità; quando si forma il cuore e l'embrione comincia a prendere nutrimento autonomamente, la sua anima nutritiva si è attuata (II 1, 735 a 12-26; 3, 736 b 8-12). Aristotele ha osservato feti abortiti e l'opinione che il cuore sia la prima parte dell'embrione che si sviluppa deriva da queste osservazioni, come dallo studio di altri animali.

Ved. *Hist. an.* VII 3, 583 b 2-26; cfr. *de iuuentute* 468 b 28-30; *de partibus animalium* III 4, 666 a 16-22. L'embrione in seguito sviluppa l'anima sensitiva, cioè l'attitudine alla percezione; e, dopo ancora, l'anima razionale, cioè l'attitudine al ragionamento (*de generatione animalium* II 3, 736 b 2-20). Evidentemente, quando Aristotele sostiene che gli aborti devono essere indotti «prima che si generi la facoltà della sensazione e la vita», intende dire che l'aborto dell'embrione deve avvenire prima che gli organi di senso si siano formati, dal momento che, quando si sono sviluppati, l'embrione ha la capacità di percezione (l'aggiunta «e della vita» qui non ha senso, perché laddove c'è sensazione c'è vita). Ma perché sceglie questa linea di demarcazione, perché non aspetta che l'embrione abbia sviluppato l'attitudine al ragionamento? Ci aspetteremmo che per Aristotele proprio questo sia lo stadio principale di sviluppo. Non pensa che sia sbagliato togliere la vita ad animali non umani; e, prima che l'embrione sviluppi la capacità di ragionare, è solo un animale non umano e non ancora un essere umano (un punto che Aristotele sottolinea in II 3, 736 b 2-5).

Forse, risponderebbe Aristotele, poiché il ragionamento (a differenza della percezione) non ha un organo fisico (*de anima* III 4, 429 a 18-b 5; *de generatione animalium* II 3, 736 b 27-9), non ci sarà un ulteriore stadio del corpo dell'embrione da cui aspettarsi l'insorgenza della facoltà razionale. Certo, la ragione penetra nell'embrione, ma la sola cosa che possiamo dire quando entra è che ciò accade in qualche momento successivo alla formazione degli organi di senso. Così, se l'aborto riguarda un embrione che ha organi di senso, non c'è base fisica per dire che non abbia già acquisito la capacità di ragionare. Al contrario, poiché quest'ultima non può essere presente se gli organi di senso non si sono ancora sviluppati, non si corre alcun rischio se si abortisce prima di questo stadio. Ecco perché gli aborti devono essere indotti prima che l'embrione abbia la facoltà della sensazione: non perché la sensazione sia di per sé moralmente significativa, ma perché accade qualcosa di moralmente significativo in un momento non specificabile, dopo che gli organi di senso si sono formati. Senza dubbio Aristotele vuole proteggere quelli che hanno la capacità di ragionare e non solo quelli che sono già impegnati nel ragionamento; tuttavia, pensa che l'embrione debba passare attraverso una serie di trasformazioni prima che si possa dichiarare in possesso di questa capacità. Per un'ulteriore discussione, ved. Oppenheimer.

⁹⁰ Ved. la nota 86. In *Rhet.* II 14, 1390 b 10-1, si dice che l'apice dell'anima venga raggiunto intorno ai quarantanove anni. Aristotele fa ancora riferimento alla divisione della vita in periodi di sette anni in VII 17, 1336 b 40-1337 a 1.

⁹¹ La legge ateniese prevede che un marito divorzi dalla moglie se lei ha commesso adulterio, e Aristotele dà per scontato che il sistema legale della sua città ideale punirà le donne adulare in modo simile. Tuttavia, non potrebbe dare per scontato allo stesso modo che i cittadini maschi saranno puniti per adulterio; la legge ateniese, per esempio, non condanna un simile comportamento. Anche così, non vede alcuna necessità di argomentare la sua proibizione. Per lui è ovvio che l'adulterio sia sbagliato (*Eth. Nic.* II 6, 1107 a 9-17) e che le città – in particolare le città ideali – debbano proibire qualunque azione sbagliata. Sul controllo sociale e legale dell'adulterio nell'Atene classica, ved. Cohen 1991, pp. 98-170.

Il fatto che il rapporto sessuale di una donna con un altro maschio sia proibito dimostra che Aristotele non cerca solo di evitare la nascita di figli illegittimi. Allora, qual è la base della sua opposizione all'adulterio? Non crede che la prole sia il solo fine legittimo dell'attività sessuale (1335 b 37-8), e non afferma da nessuna parte che i cittadini maschi se ne debbano astenere prima di sposarsi (per la sua opposizione al rapporto omosessuale, ved. la nota 86, punto 4b). Qui non muove obiezioni al rapporto sessuale non procreativo o al di fuori del matrimonio, ma al rapporto sessuale tra una persona sposata (di entrambi i sessi) e una persona diversa dal suo compagno (di entrambi i sessi). Presumibilmente pensa che l'attività sessuale extraconiugale tenda a danneggiare la relazione tra marito e moglie. Abbiamo già visto il suo interesse alla qualità di questa relazione in 1334 b 37-8; ved. la nota 86, punto 2.

Potrebbe sembrare che Aristotele non abbia obiezioni contro gli atti adulterini del marito se vengono tenuti nascosti con successo. Infatti, nel nostro passo parla di adulterio *scoperto*; l'adulterio nascosto non creerà liti. Nondimeno, Aristotele sostiene chiaramente che l'adulterio, come il furto e l'omicidio, è sbagliato (*Eth. Nic.* II 6, 1107 a 9-17); come l'illiceità del furto non ha nulla a che fare col fatto che venga scoperto o no, allo stesso modo lo status dell'adulterio non dovrebbe dipendere dal suo occultamento. Oltretutto, ritiene che una persona virtuosa deve essere una persona franca, onesta e sincera (*Eth. Nic.* IV 3, 1124 b 26-31); il suo comportamento non ha bisogno di essere protetto dal pubblico giudizio. L'ipotesi più plausibile è che Aristotele concepisca il matrimonio come un'amicizia in cui il marito e la moglie si impegnano l'uno con l'altra a non avere altri partner sessuali. La sua opposizione all'adulterio non è dovuta al fatto che esso porti a conseguenze negative (per es. litigi), ma che in sé stesso è una violazione dei giusti rapporti tra marito e moglie. Ricontriamo una visione simile del matrimonio nell'aristotelico *Economico* (III 2). Anche se la paternità di quest'opera è dubbia, è significativo che uno scritto di questo periodo sostenga una rigorosa fedeltà. Ved. anche Foucault, p. 148.

Anche se Aristotele afferma che è sempre ignobile commettere

adulterio, propone che esso debba essere punito solo quando avviene nel tempo in cui il marito poteva avere figli. Ciò riflette la sua opinione che, per quanto l'adulterio commesso più avanti nella vita sia comunque sbagliato, è peggiore se commesso prima, quando il marito ha le maggiori probabilità di essere fertile. Perché tale differenza? Forse, a questo punto del passo, Aristotele sta pensando ai casi in cui il marito ha relazioni sessuali con una donna (non un uomo) e dunque rischia di generare figli illegittimi. In tali casi, i costi sociali dell'illegittimità, insieme con la sua intrinseca scorrettezza, rendono meritata la punizione.

La parola che Aristotele usa per la punizione dell'adulterio – ἀτιμία («privazione dei diritti», 1336 a 1) – veniva spesso impiegata come termine tecnico legale, e questo è probabilmente il senso che qui assume. Comporta la perdita di molti dei diritti e privilegi che definiscono la cittadinanza.

La trattazione platonica della fedeltà è riscontrabile in *Leg.* 840 d-841 e. Per una discussione, ved. Foucault, pp. 167-70.

⁹² Educazione all'interno della famiglia: considerazioni generali. In questo capitolo, Aristotele si concentra anzitutto sui primi sette anni di vita, quando il bambino viene educato a casa (1336 a 41-b 2) e prima che diventi un allievo delle scuole pubbliche della città. È solo nel libro VIII che prende in considerazione l'educazione pubblica. Malgrado il bambino rimanga a casa per i suoi primi sette anni, la città svolge comunque un ruolo importante nella sua formazione. Aristotele, infatti, offre alcune indicazioni specifiche (una dieta di latte, molto movimento, esposizione al freddo, gioco piuttosto che duro lavoro) per allevare i bambini piccoli, e quindi ci deve essere qualche meccanismo pubblico per fare in modo che simili provvedimenti siano adottati da ciascuna famiglia. Per esempio, ci saranno sovrintendenti con il compito di sorvegliare su discorsi e racconti che i bambini possono ascoltare dai loro genitori (1336 a 30-2). Ci potremmo quindi chiedere: perché i bambini dovrebbero essere allevati e educati a casa, durante i loro primi sette anni, anziché in pubbliche istituzioni? Perché la città dovrebbe aspettare un certo periodo di tempo (che siano sette anni o altro) prima di assumere un ruolo più diretto nel nutrimento e nell'educazione? Per esempio, perché non sono gli stessi sovrintendenti a raccontare ai bimbi le storie, anziché ricoprire il ruolo indifferente di supervisori di storie raccontate ai bambini dai loro genitori?

Possono essere fornite due differenti risposte. La prima è che Aristotele potrebbe pensare che il compito necessario in questa prima fase (cioè fornire buon cibo, movimento fisico, storie appropriate) sia svolto più efficacemente dai genitori. La seconda risposta di Aristotele potrebbe essere che, quand'anche i funzionari pubblici fossero in grado di svolgere questi compiti, sarebbe meglio che li assolvessero i ge-

nitori, perché dare alla famiglia un significativo ruolo nel fornire il cibo promuove sentimenti d'affetto tra gli stessi membri della famiglia, e questi forti legami emotivi giocano un ruolo importante nella vita civica. In base a tale convinzione, è importante non solo che al bambino venga fornito latte, ma che sia la madre a fornirglielo, in quanto ciò consolida i legami affettivi. Il modo in cui Aristotele difende il valore della famiglia in *Pol.* II 4 (in partic. 1162 b 3-24) suggerisce che adotti questo secondo approccio.

Anche se si schiera con quelli che dividono le fasi di sviluppo in periodi di sette anni (ved. VII 16, 1335 b 32-4; 17, 1336 b 40-1337 a 1), suddivide ulteriormente la prima fase in intervalli più brevi. (1) Durante la prima fase, che comincia con la nascita, i bambini si nutrono di latte, sono incoraggiati ad essere fisicamente attivi e imparano a sopportare il freddo (1336 a 3-23). (2) Aristotele poi distingue una seconda fase, che dura fino a quando i bambini hanno cinque anni (1336 a 23). Non traccia neanche approssimativamente una linea di demarcazione tra le due fasi e non fornisce una caratterizzazione generale della differenza tra di esse. Sembra però che nella prima fase ci si concentri soprattutto o esclusivamente sul corpo (latte, movimento, freddo), mentre, quando Aristotele passa alla seconda fase in 1336 a 23, abbia in mente lo sviluppo dell'anima (attraverso giochi e storie) e non solo del corpo (ha già detto in VII 15, 1334 b 25-6 che bisogna aver cura del corpo prima che dell'anima; cfr. VIII 3, 1338 b 4-6). (3) Dai cinque ai sette anni, i bambini incominciano una transizione verso l'educazione pubblica: essi diventano «spettatori degli insegnamenti che dovranno essi stessi poi imparare» (1336 b 35-7). Questo sembra significare che, anche se ai bambini durante tale periodo non verrà impartito alcun insegnamento da parte dei funzionari pubblici, saranno iniziati a simili pratiche educative osservando altri allievi che fanno lezione.

⁹³ È inusuale che Aristotele guardi ai «popoli impegnati a sviluppare l'attitudine guerresca» come a modelli. Altrove nella *Politica* (per es. VII 2, 1324 b 5-12) critica il loro militarismo (sul significato di «popolo» – ἔθνος – ved. la nota 24). Qui richiama le loro pratiche di nutrizione (e il loro modo di far sopportare il freddo ai bambini, 1336 a 12-21), perché è convinto che, malgrado tutti i loro errori, essi siano comunque esperti dello sviluppo della forza fisica e della capacità di sopportazione. È degno di nota anche il fatto che faccia riferimento ad altri animali a dimostrazione del giusto modo di nutrire i bambini. Sostiene che le necessità del corpo di un bambino sono simili a quelle di un animale, perché inizialmente un essere umano non è molto differente da un animale (cfr. VII 15, 1334 b 20-5).

⁹⁴ Aristotele accetta l'idea di Platone che il movimento fa bene ai bam-

bini (*Leg.* VII 789 d; cfr. *Theaet.* 153 a-b), ma rifiuta la sua proposta che essi vengano trasportati finché non hanno tre anni (789 e). Un bambino che può camminare, ma che viene comunque portato in braccio, non sta facendo «quei movimenti che possono essere eseguiti dai bambini di quella età». Il problema che preoccupa Platone – curvatura degli arti – è risolto non trasportando i bambini ma attraverso supporti meccanici.

⁹⁵ Non è chiaro perché Aristotele discuta della necessità di abituare i bambini al freddo estremo, ma non al caldo estremo. Sul maggior calore dei bambini, ved. *Rhet.* II 12, 1389 a 19-20; lo pseudo-aristotelico *Probl.* III 7, 872 a 3-6; Platone, *Resp.* 664 e; 666 a. Sulla politica spartana di abituare i bambini al freddo vestendoli leggeri, ved. Senofonte, *Laced. Const.* 2, 4.

⁹⁶ Aristotele passa ora a una seconda fase dell'infanzia e comincia la sua discussione sullo sviluppo psicologico dei bambini, anche se ha ancora ben presente lo sviluppo fisico. Un esercizio fisico pesante impedirebbe la loro crescita; al contrario, i bambini devono trascorrere il loro tempo giocando e ascoltando discorsi (λόγοι) e racconti (μύθοι) (si noti che questa parte dell'educazione di un bambino è sorvegliata dalla città, ma vi provvedono i genitori a casa; ved. la nota 92). Giochi appropriati servono a un duplice scopo: mantengono il corpo attivo e si addicono allo status di persona libera del bambino. Aristotele deduce che giochi inadeguati hanno un effetto negativo sullo sviluppo psicologico del bambino, rendendolo sottomesso (se i giochi sono pesanti) o prepotente (se sono senza freno). Ved. anche Platone, *Resp.* 558 b e 794 a. Il principio in base al quale i giochi devono in qualche modo somigliare alle occupazioni serie della vita adulta (1336 b 32-4) si riscontra anche in Platone (*Resp.* 643 b-d), ma gli esempi platonici (per es. coloro che devono diventare costruttori devono giocare alle costruzioni) non ci dicono quali giochi siano buone preparazioni alla vita civica; i cittadini di Aristotele, come quelli di Platone (846 d) non saranno artigiani. Giochi in cui uno finge di essere un soldato o in cui ci si scambia di ruolo con altri su una base di parità incontrerebbero l'approvazione di Aristotele. Egli segue anche Platone (*Resp.* 377 b-c) pretendendo il controllo pubblico sui discorsi e sui racconti fatti ai bambini. La carica di «sovrintendente all'infanzia» (παιδονόμος) esisteva in alcune città greche (IV 15, 1299 a 22-3; 1300 a 4) e non è semplicemente un ruolo immaginato dai teorici della politica; in quest'ultimo passo, Aristotele lo associa a sistemi politici aristocratici; ved. Senofonte, *Laced. Const.* 2, 2; 2, 10; 4, 6 sui «sovrintendenti all'infanzia» di Sparta.

⁹⁷ Aristotele critica la proposta di *Resp.* 791 e-792 c che il dolore che fa piangere i bambini piccoli debba essere evitato. La sua considera-

zione è che ci sia un vantaggio fisico in questo metodo di comunicazione, dal momento che la forza del bambino aumenta quando gli manca il respiro (ved. *de somno* 456 a 16; *de generatione animalium* II 4, 737 b 36-738 a 1). Non è necessario giungere ad affermare che per lui gli adulti non devono prestare attenzione a ciò che un bambino esprime con i suoi pianti, o che non devono darsi pena per soddisfare i bisogni comunicati in questo modo. Piuttosto, intende dire che, se pure è vero che la vita sarebbe più piacevole per gli adulti se i bambini esprimessero le loro emozioni con più calma e in modo meno chiassoso, questo non sarebbe altrettanto benefico per lo sviluppo fisico del bambino.

⁹⁸ Aristotele dà per scontato che ciascun cittadino possieda schiavi che lavorano nella sua azienda familiare. Considera gli schiavi non solo come menomati dal punto di vista razionale (I 13, 1260 a 12), ma anche come esseri moralmente degradati, creature la cui condotta non è neanche all'altezza dei più bassi livelli che si attribuiscono loro (ved. la nota 36). Afferma che gli schiavi si impegnano in discorsi vergognosi e che si allontanano in molti altri modi da quanto si conviene a un uomo libero e virtuoso (un pregiudizio comune, come nota Ober 1989, pp. 270-2; ved. anche Dover 1974, pp. 114-6). Poiché i bambini sono esseri imitativi (*Poet.* 4, 1448 b 5-8), riprodurranno qualunque condotta osservino. Cfr. Locke, par. 68, p. 127: «qui c'è un altro grave inconveniente, che i bambini sono influenzati dai cattivi esempi in cui si imbattono frequentando i servi peggiori. Se possibile, devono essere assolutamente tenuti lontano da simili conversazioni: infatti, il contagio di questi cattivi esempi, nei rispetti sia dell'educazione sia della virtù, infetta orribilmente i bambini, tutte le volte che entrano in contatto con esso. Spesso imparano da servi ineducati o dissoluti, per esempio, il linguaggio, i deplorabili inganni e i vizi, che forse altrimenti avrebbero ignorato per tutta la vita». Ved. la nota 101.

⁹⁹ Aristotele approva il divieto del «turpiloquio» (αἰσχρολογία; le eccezioni saranno evidenziate più avanti). Egli tratta questo argomento poiché ritiene che gli schiavi abbiano simili comportamenti, e una buona ragione per ridurre al minimo il contatto del bambino con gli schiavi è evitare la sua esposizione a un simile linguaggio (per un pensiero simile in Platone, ved. *Resp.* 395 e). Aristotele, poi, generalizza: non solo i bambini dovrebbero ascoltare il meno possibile tali discorsi, ma questi discorsi non dovrebbero proprio esistere nella città.

Che cosa intende con «turpiloquio»? In *Eth. Nic.* IV 8, 1128 a 30-1 dice che «i legislatori in alcuni casi proibiscono di oltraggiare (λοιδορεῖν)», e suggerisce che questo divieto debba essere esteso anche al farsi beffe di qualcuno (σκόπτειν). Sappiamo da altre fonti che ad Atene la calunnia era un'offesa legalmente perseguibile e che la leg-

ge specificava che certe parole («assassino», «uno che picchia il padre», «uno che picchia la madre») non dovevano essere riferite ai concittadini. ved. MacDowell 1978, pp. 126-9; cfr. Cohen 1991, p. 96, sulle «diffamazioni sessuali verso madri o mogli». Si noti anche *Eth. Nic.* V 1, 1129 b 23 sull'illegalità del calunniare (κακηγορεῖν). Non c'è nulla nel termine αἰσχρολογία che ne limiti il senso, o i riferimenti, alle oscenità, ma è ragionevole ipotizzare che il tipo di discorso che Aristotele vorrebbe proibire, e che ad Atene poteva portare a una azione legale, includa le oscenità.

Un passo di *Rhet.* III 2 suggerisce che per Aristotele l'uso di certe parole, inclusi i termini osceni, è deprecabile. In 1405 b 8-16, riporta e rifiuta questa argomentazione di Brisone, il sofista: l'αἰσχρολογία non esiste dal momento che «dire questo piuttosto che quello ha il medesimo significato» (b 10-1). L'argomentazione di Brisone, formulata più ampiamente, è la seguente: (1) per ogni presunto esempio di discorso vergognoso, possiamo trovare un'altra espressione che non è vergognosa, ma che si riferisce alla stessa cosa; (2) poiché le due espressioni si riferiscono alla stessa cosa, sono entrambe vergognose o non lo è nessuna delle due; (3) ma è assurdo dire che ogni discorso è vergognoso; (4) dunque non vi è alcun discorso vergognoso.

Aristotele rifiuta la premessa (2), dal momento che una parola può indicare ciò che è vergognoso, senza indicarlo come vergognoso (b 14-6). Per i nostri scopi, nella risposta a Brisone è rilevante che per Aristotele alcune espressioni siano classificate come αἰσχρολογία in modo appropriato: presentano ciò che è vergognoso in modo vergognoso. Di conseguenza, possiamo ragionevolmente ritenere che nel bandire l'αἰσχρολογία dalla città egli intenda proibire non solo il parlare scurrile in generale, ma anche l'uso di parole specifiche, incluso il linguaggio osceno.

L'esplicito attacco di Aristotele all'αἰσχρολογία in 1336 b 5-6 consiste in ciò: se le persone usano regolarmente e senza pensarci alcuni tipi di parole («dicendo con leggerezza qualcosa di brutto»), metteranno in pratica le attività vergognose indicate da quelle parole. Se, per esempio, non si riflette nell'usare una parola carica di violenza riferita al picchiare la propria madre, il risultato sarà che le proprie inibizioni contro il picchiare la propria madre diminuiranno. La base dell'argomentazione di Aristotele non può essere il principio che è più facile fare qualcosa di cui si parli regolarmente. Un biologo che discute frequentemente della generazione degli animali non viene per questo indotto a impegnarsi più frequentemente nell'attività sessuale. Piuttosto, il suo ragionamento deve essere che quanti non si danno pensiero della violazione delle norme sociali relative all'uso delle parole più facilmente infrangeranno le norme riguardanti il comportamento non linguistico – incluso il comportamento vergognoso verso ciò a cui si

riferiscono così alla leggera. Nella sua struttura l'argomentazione di Aristotele presuppone che (1) ci sia qualcosa di deprecabile nell'usare certe parole e che (2) le azioni alle quali quelle parole si riferiscono siano ancor più deprecabili. Non afferma che qualunque parola nomi azioni deprecabili debba essa stessa essere deprecabile: dal momento che usare una parola caricata da un punto di vista emotivo, in riferimento al picchiare la propria madre, non è proprio così grave quanto lo è picchiarla per davvero, Aristotele fa esplicitamente menzione di ulteriori conseguenze della *αἰσχρολογία* per giungere alla conclusione che si tratti di un serio reato che la città deve bandire. Ma la sua argomentazione dipende dal presupposto implicito che alcune parole siano in sé stesse offensive, indipendentemente dalle conseguenze che derivano dall'usarle. Poiché qui dice che la città deve vietare qualunque cosa sia vergognosa, egli potrebbe difendere la sua proibizione dell'*αἰσχρολογία* senza alludere alle sue conseguenze; si riferisce ai probabili risultati di un simile modo di parlare poiché crede che non si tratti di un reato minore.

In 1336 b 20-2, Aristotele fa mostra di riconoscere eccezioni alla legge contro l'*αἰσχρολογία*, nella rappresentazione del giambo o della commedia. Inoltre, atti osceni ritualizzati erano praticati dalle donne in alcune feste religiose, e forse in 1336 b 16-7 («dèi ai quali il costume permette anche la scurrilità») allude alle divinità celebrate in queste occasioni. Ved. la nota 101. La normativa aristotelica sul linguaggio, insieme con le sue leggi riguardanti la riproduzione e l'educazione, è considerata da Cohen 1995, p. 43, come un attacco alla dicotomia tra pubblico e privato che veniva ampiamente accettata nell'Atene democratica. Ved. anche la sua trattazione di questa divisione in Cohen 1991, pp. 70-97, e si noti la sua affermazione (p. 97) che «la nozione di una sfera privata, protetta sotto importanti punti di vista dall'intrusione dello stato, rappresentava uno dei principî centrali della teoria democratica ateniese». Sulla condanna, ved. Barnes 1990, in partic. pp. 259-60.

¹⁰⁰ Presumibilmente Aristotele qui presuppone che la punizione dei giovani delinquenti debba essere meno severa rispetto a quella dei più anziani. Ma nella sua discussione sulla responsabilità (*Eth. Eud.* II 7-9; *Eth. Nic.* III 1-5) non c'è nulla che metta in luce un livello intermedio di sviluppo in cui non si è completamente responsabili dei propri atti. La punizione minore inflitta alle persone più giovani implica «privazione dei diritti» e «pene corporali». Anche se le percosse erano un modo comune di punire gli schiavi, e non venivano generalmente usate contro i cittadini, Aristotele pensa siano appropriate anche per i cittadini (*Eth. Nic.* V 5, 1132 b 29-30; *Eth. Eud.* I 3, 1214 b 31-4). L'umiliazione che comporta il ricevere delle percosse è espressa dal fatto che questo è il tipo di trattamento che ci aspetteremmo da un tiranno (*Pol.* V

10, 1311 b 23-5) o che potrebbe ricevere un animale (*Eth. Nic.* III 8, 1116 b 31-2; *Eth. Eud.* III 1, 1230 a 22-3).

Non è chiaro quale tipo di privazione dei diritti Aristotele ritenga adatta punizione per i trasgressori più giovani. La parola che usa qui – ἀτιμία (cfr. VII 16, 1336 a 1) – aveva un significato tecnico legale: implicava la perdita di molti dei diritti legali della cittadinanza. Ma i trasgressori più giovani non godevano di simili diritti. Aristotele sostiene che ad ogni livello della vita corrispondono certi diritti e privilegi che possono essere revocati; non necessariamente sono quelli associati con le assemblee, le corti giudicanti e altri uffici politici.

Ci si potrebbe domandare perché debbano proprio esserci delle punizioni in una città ideale. Ved. la nota 86.

¹⁰¹ Dal momento che è giusto vietare l'αἰσχρολογία, è giusto anche vietare «i dipinti e gli spettacoli indecorosi». Le storie che offrono materia agli spettacoli si guardano, non si leggono, perché sono recitate. Aristotele concede eccezioni, che verranno presto discusse. La raffigurazione pubblica di figure nude era un fatto normale nella vita greca, e Aristotele la considera accettabile quando ha una finalità religiosa, cioè la rappresentazione di dèi o l'abbellimento di edifici che celebrano gli dèi. Non ha obiezioni contro parole che si riferiscono al rapporto sessuale – anch'egli le usa frequentemente nelle sue opere. Ciò a cui si oppone, nella discussione sull'αἰσχρολογία, sono le oscenità, ossia le parole che si riferiscono a ciò che è vergognoso in modo vergognoso (ved. *Rhet.* III 2, 1405 b 14-6; questo passo è discusso nella nota 99). È ammissibile riferirsi ad «atti vergognosi», come il rapporto sessuale, solo se si utilizzano espressioni cliniche o circonlocuzioni e si evitano oscenità. Ma non è facile capire come questo pensiero possa spingersi a giustificare la proibizione di rappresentazioni pittoriche del rapporto sessuale. Nell'ambito della rappresentazione pittorica non c'è alcuna ovvia analogia riguardo alla distinzione tra modo educato e modo osceno di indicare la stessa cosa (comunque, se mai si potesse fare una simile distinzione, allora Aristotele dovrebbe opporsi solamente alle rappresentazioni «indecenti» dell'attività sessuale, e permettere le rappresentazioni decorose).

In 1336 b 16-7, Aristotele concede eccezioni a questa regola: statue e raffigurazioni indecenti sono permesse allorché si tratti degli «dèi ai quali il costume permette anche la scurrilità». Qui, come altrove (ved. le note 42 e 65), concede che costumi religiosi popolari vengano mantenuti. Forse ha in mente certe feste religiose celebrate da donne, come le Tesmoforie dedicate a Demetra, che si rappresentavano con oscenità ritualizzate, beffe ed esplicite immagini sessuali. Il costume «permette anche la scurrilità» agli dèi, nel senso che concede anche un'attività non propriamente divina, come lo scherno osceno, nella celebrazio-

ne del dio; in base allo stesso spirito di contrasto, il costume permette pure che vengano mostrate immagini sessuali. Pertanto, l'idea di Aristotele è che, quando la raffigurazione di atti sessuali costituisce parte di una celebrazione consuetudinaria della città, il contesto rende ineccepibile ciò che altrimenti sarebbe da proibire.

Nelle righe successive (b 17-9), aggiunge che ci sono altre occasioni in cui si concede agli uomini di un'età più adatta di «venerare questi dèi in nome di sé stessi, dei figli e delle mogli». Si riferisce alle occasioni religiose, aperte solo agli uomini, in cui sono ammesse immagini sessuali altrimenti proibite. Tuttavia, non è chiaro come si debba concepire il nesso tra queste righe e quelle che vengono dopo, in cui Aristotele proibisce ai giovani di assistere a giambi o commedie (il giambo è un genere poetico che usa il metro giambico e ha la caratteristica di prendere in giro particolari individui. Aristotele ne tratta brevemente in *Poet.* 4, 1448 b 30-1449 a 6; ved. anche *Poet.* 9, 1451 b 14-5; in *Poet.* 4, 1449 a 11-3 dice che la commedia ha tratto origine da quelli che guidavano i canti fallici, che sono ancora usuali in molte città). Ci sono due modi di interpretare Aristotele in questo passo. (1) Quando discute del giambo e della commedia, specifica i tipi di cerimonia religiosa che ha in mente in b 17-9. E così dice che il giambo e la commedia hanno entrambi un contenuto sessuale che li rende inadatti alle persone giovani. (2) Non dice quali cerimonie religiose sessualmente esplicite, cui erano ammessi solo gli uomini, abbia in mente in b 17-9. Piuttosto, quando discute del giambo e della commedia in b 20-1, passa a un nuovo argomento, e la sua ragione per escludere i giovani da rappresentazioni poetiche di questo tipo non dipende dal contenuto sessuale di queste forme di poesia – se effettivamente hanno contenuto sessuale. Anzi, vuole affermare che il giambo e la commedia attaccano in modi analoghi le persone (persone particolari o di un certo tipo) con violenza, e che i giovani sarebbero danneggiati se provassero piacere ad ascoltare cose che cercano di far ridere in tale maniera. In *Rhet.* II 6, 1384 b 9-11, descrive gli autori di commedie come «maldicenti» (κακολόγοι) e in II 12, 1389 b 11-2 caratterizza la spiritosaggine (εὐτραπέλια) come «ὕβρις educata». Cfr. il collegamento che Platone fa in *Phil.* 48 a-50 c tra la commedia e la maliziosità.

O Aristotele intende dire che l'esposizione a versi osceni ed erotici danneggi i bambini, oppure parla del danno che viene dall'esposizione a battute maliziose. È ragionevole ipotizzare che egli tema ambedue gli effetti dannosi, e che il suo desiderio di proteggere i bambini dall'*αἰσχρολογία* degli schiavi (1336 a 39-b 3) dipenda dalla convinzione che questi ultimi si diano spesso allo scherno e alle oscenità; molte espressioni di scherno sono oscene, e viceversa. Sembra presupporre che i bambini si divertano a un simile linguaggio e cerchino di imitarlo, non essendo ancora in grado di imparare a limitarne l'uso alle occa-

sioni appropriate. Una volta sviluppata tale abitudine, troveranno difficile interromperla più avanti nella vita, quando saranno più coscienti del suo carattere offensivo.

A quale età sarà concesso ai cittadini di sedere alle mense, bere e ascoltare giambi e commedie? Forse a ventun anni, perché sembra che Aristotele a quell'età li consideri pronti per la vita politica (1336 b 40). Si noti che non pone limitazioni al contenuto del giambo e della commedia, ma ne limita solo il pubblico; al contrario, Platone non permetterà che un giambo o una commedia vengano indirizzati ai concittadini (*Leg.* 935 e).

¹⁰² La proposta di Aristotele di tenere i giovani lontani da giambi e commedie è, evidentemente, un'eccezione rispetto al costume abituale, perché in queste righe egli ammette che la sua giustificazione e attuazione richiede una discussione più ampia. Rende esplicita una delle premesse sottese alla sua restrizione: «si ama di più tutto quello che viene per primo» (1336 b 33). L'idea è che, se i cittadini vengono esposti troppo presto a questo genere di rappresentazioni, avranno difficoltà a sviluppare il giusto apprezzamento per gli altri – allo stesso modo in cui il pubblico è meglio disposto verso attori che fanno la loro apparizione per la prima volta. Si noti anche che non gli mancano le ragioni (b 34-5) per limitare il pubblico agli adulti: le rappresentazioni non solamente sono volgari (φαῦλα), ma implicano anche «cattiveria» (μοχθερία) o ostilità (δυσμένεια). Potremmo essere inclini a non tener conto della prima considerazione (volgarità) come fosse una forma di pudore, ma Aristotele solleva una questione più sostanziale quando prende sul serio le pubbliche espressioni di ostilità. Significativamente, benché voglia proteggere i bambini dalla malvagità verbale, non suggerisce che anche gli adulti debbano essere protetti da essa. Al contrario, dal momento che sono cresciuti in una città ideale, «l'educazione li avrà resi totalmente insensibili alle influenze nocive di questi spettacoli» (1336 b 22-3). Forse, Aristotele favorirebbe limitazioni maggiori in città meno ideali.

Teodoro, l'attore tragico citato in 1336 b 28, è menzionato anche in *Rhet.* III 2, 1404 b 22. Un famoso insegnante di retorica aveva lo stesso nome (*Ref. Soph.* 183 b 32; *Rhet.* II 23, 1400 b 16; III 11, 1412 a 26, 34; 13, 1414 b 14) e forse erano la medesima persona.

La promessa di Aristotele di discutere la questione più ampiamente non viene mantenuta. Sull'incompletezza di *Pol.* VII-VIII ved. la nota 27.

¹⁰³ Aristotele a questo punto menziona la terza suddivisione dei primi sette anni; all'età di cinque anni, il bambino lascerà la casa per assistere alle lezioni degli studenti più grandi, e parteciperà lui stesso a tali lezioni quando avrà sette anni. Ved. la nota 92. Poiché l'educazione

non era obbligatoria al tempo di Aristotele, non c'era un'età prestabilita alla quale un bambino dovesse dare inizio alla scolarizzazione, ma forse l'idea aristotelica che i sette anni o poco prima costituissero l'età appropriata rispecchia la pratica di chi mandava a scuola i propri figli. Ved. Platone, *Leg.* 794 c-d e lo pseudo platonico *Axioc.* 366 d 8 (scritto in età ellenistica). In *Prot.* 326 c ci viene detto che i ricchi mandavano i figli a scuola molto presto.

La divisione della vita in periodi di sette anni è menzionata anche in VII 16, 1335 b 32-4. In VIII 4, 1338 b 40-1339 a 7 Aristotele torna all'idea che l'educazione raggiunge un nuovo stadio nella pubertà, cioè approssimativamente verso i quattordici anni per i ragazzi: a questo punto, essi si impegnano negli studi per tre anni, e in seguito attraversano un periodo di duro esercizio fisico. Le materie di insegnamento dei bambini, si legge in VIII 3, 1337 b 23-5, sono le lettere (γράμματα, cioè leggere e scrivere), la ginnastica, la musica e il disegno. E credibile che per Aristotele le sole attività in cui i bambini dovessero ricevere una formazione tra l'età di sette e quattordici anni (VIII 3, 1338 b 6-7) fossero la ginnastica e l'esercizio fisico (così interpreta Newman 1887-1902, I, p. 358). Infatti, ci viene detto che il corpo e la mente non devono essere sforzati nello stesso momento (VIII 4, 1339 a 7-10); piuttosto, l'esercizio del corpo deve precedere quello della mente (VII 15, 1334 b 25-6; VIII 3, 1338 b 4-6). Se diciamo che l'esercizio fisico è la sola occupazione del bambino tra i sette e i quattordici anni, e che le lettere, la musica e il disegno vengono imparati tra i quattordici e i diciassette anni, allora possiamo facilmente spiegare perché Aristotele pensi alla pubertà come a un vero e proprio punto di svolta nell'educazione del giovane.

Ad ogni modo, è difficile credere che secondo Aristotele lo sviluppo del corpo debba essere l'unico compito del bambino tra i sette e i quattordici anni. Abbiamo già visto il suo interesse per l'educazione dell'anima *prima* dell'età di sette anni: i giochi che fa il bambino devono essere degni di una persona libera, perché condizionano le sue occupazioni successive (1336 a 28-33); ed egli dovrà ascoltare un certo tipo di «discorsi e racconti» piuttosto che altri (a 30-2). Se si concede questa attenzione all'anima del bambino prima che abbia sette anni, sarebbe singolare se non fosse previsto alcun tipo di esercizio dell'anima tra i sette e i quattordici. Oltretutto, sembra strano che sia dato al bambino così poco da fare – niente se non leggero esercizio fisico – per sette anni, e che poi lo si faccia concentrare su molte altre materie – lettere, musica, disegno – in un periodo di tre anni.

Forse è meglio intendere che, tra l'età di sette anni e quella di quattordici, il bambino sia introdotto a *tutte* le materie menzionate in VIII 3, 1337 b 23-5: lettere, ginnastica, musica e disegno. L'esercizio fisico deve essere la prima – ma non la sola – materia che apprende in questo

periodo. Questa interpretazione avvicina Aristotele a Platone, perlomeno in una certa misura; infatti, nelle *Leggi*, ai bambini viene impartita una formazione fisica quando hanno sei anni (794 c-d); essi imparano a leggere e scrivere quando hanno dieci anni e a suonare la lira quando ne hanno tredici (809 e-810 a). Letta così, l'idea di Aristotele è che all'interno di ciascuno dei due periodi di sette anni si debba prestare attenzione prima al corpo. Questo suscita un interrogativo su cosa succede a quattordici anni: come cambia l'educazione del giovane? Studierà altre cose (VIII 4, 1339 a 4-5) – ma quali? Probabilmente Aristotele ha in mente nuove aree di studio, oltre alle lettere, alla musica, al disegno (ved. le note 6 e 13 al libro VIII); un'interpretazione meno plausibile è che il bambino intraprenda nuovi studi all'interno di una o più di queste aree. In entrambi i casi, la sua idea può essere che nella pubertà la ragione raggiunga un nuovo livello di sviluppo e che l'educazione debba ora indirizzarsi direttamente alla mente come non ha mai fatto prima. Questa interpretazione sarebbe in linea con l'affermazione di VII 15, in base alla quale la parte irrazionale dell'anima deve essere educata prima di quella razionale (1334 b 17-28). Perciò, l'abitudine è il principale metodo educativo da utilizzarsi prima della pubertà, e quindi a quel punto l'insegnante può cominciare a indirizzarsi più intensamente alla ragione del giovane (1334 b 6-17). Per un'ulteriore discussione, ved. Lord 1982, pp. 59-62.

Presumibilmente, quando il giovane cittadino raggiunge l'età di ventuno anni, dopo aver completato quattro anni di strenuo esercizio fisico, compreso l'addestramento militare, può cominciare ad assumersi qualche responsabilità nella vita politica della città, anche se questo non toglie ad Aristotele la possibilità di riservare le cariche più rilevanti a coloro che sono ben oltre i ventuno anni. In VII 14, 1333 b 4-5 egli sottintende che non sono solo i bambini ad aver bisogno di educazione e forse il senso delle sue parole è che la musica educa gli adulti e non solo i bambini; ma ved. la nota 31. In ogni caso, le buone leggi formano anche gli adulti (*Eth. Nic.* V 1, 1129 b 19-25; X 9, 1179 b 31-1180 a 4; ved. la nota 79). Per Newman 1887-1902 (III, p. 497) Aristotele qui in VII 17, 1336 b 38-40 intendeva che l'età di ventuno anni rappresenta uno spartiacque tra un livello di educazione e l'altro. Invece, a mio giudizio, questo passo indica che i ventuno anni costituiscono la fine di un periodo di educazione; Aristotele qui non dice che l'educazione continua oltre quel punto, anche se non esclude quella possibilità.

Osservando questi periodi settennali, l'educazione, come altri mestieri, cerca di «colmare le lacune lasciate dalla natura» (1337 a 1-3; cfr. *Phys.* II 8, 19 a 15-7). Le capacità del bambino sono fornite dalla natura, ma è di altri il compito di insegnargli come usare propriamente queste capacità; la natura non assolve questo compito al nostro posto: ved. VII 13, 1332 a 38-b 11 e la nota 75.

¹⁰⁴ Sembra strano che Aristotele ritenga giusto chiedersi «se si può esprimere un ordinamento che abbia i bambini per oggetto» (a 3-4). Non ha forse presupposto una risposta affermativa già da diversi capitoli? Forse ha sollevato tale questione perché sta per proporre una rottura radicale con la pratica contemporanea. Essendosi addentrato in vari dettagli di pedagogia, sente la necessità di tornare a considerazioni più fondamentali, al fine di ottenere l'accettazione della sua proposta di un'educazione pubblica.

LIBRO VIII

¹ L'educazione pubblica.

² Aristotele inizia ora a parlare di alcune questioni generali riguardanti il ruolo educativo della città e (nel cap. 2) i fini specifici dell'educazione. Appare evidente come i libri VII e VIII della *Politica* costituiscano un'unica trattazione e come la separazione in due libri distinti sia artificiale. Aristotele apre il libro VIII con riflessioni generali invece che con dettagli pedagogici giacché ha raggiunto un nuovo stadio nel suo studio dell'educazione: ha discusso lo sviluppo del bambino fino ai sette anni, e pensa che questo sia il momento giusto perché la città assuma un ruolo più diretto nella formazione del giovane (VII 17, 1336 b 35-1337 a 1). Siccome crede che in questa fase l'educazione debba essere uniforme e pubblica, e siccome questo è un punto di vista che contrasta radicalmente con la pratica comune, Aristotele, invece di procedere con i dettagli del suo programma educativo, fa un passo indietro ed espone alcune considerazioni generali sul ruolo che spetta alla città.

Anche se era consuetudine che i figli dei cittadini benestanti imparassero a leggere e scrivere, nessuna città greca del V o IV secolo a.C. rese mai questa pratica educativa obbligatoria né riservò fondi per essa. È ancora oggetto di controversia quanto fossero diffuse ad Atene l'alfabetizzazione e l'educazione primaria; ved. Strauss, pp. 92, 233 nt. 55; Ober 1989, pp. 157-60. Platone propugna che ogni bambino di nascita libera (comprese le bambine) sia educato a cura della città, che il padre dia il suo consenso o meno (*Leg.* VII 804 d-e).

Aristotele dà per scontato che ai bambini sia impartita un'educazione: se ciò non avvenisse, il sistema politico della città subirebbe un danno. Egli ritiene questo vero non solo per la città ideale che sta concependo, ma per tutte le città, incluse le oligarchie e le democrazie. Tale argomento, concentrandosi unicamente sul fatto che l'educazione è un bene per il sistema politico, sembra trascurare la questione se sia o no un bene per i bambini stessi. Qualcuno, pur convenendo che una democrazia è più stabile se tutti i bambini ricevono un'educazione de-

mocratica, potrebbe tuttavia domandarsi se sia un bene per i bambini essere educati in questo modo. Non potrebbe essere preferibile per il bambino ricevere un tipo diverso di educazione, anche se ciò andasse a svantaggio del sistema politico?

Ma non è questo tema che qui interessa ad Aristotele, poiché il sistema politico che egli mira a salvaguardare nei libri VII-VIII è quello del tipo migliore, e lo è per il fatto che promuove il benessere dei cittadini. Lo vediamo quando afferma che «un carattere migliore determina sempre una costituzione migliore» (I, 1337 a 17-8). Aristotele vuole dire non solo che il carattere dei cittadini li porta a instaurare un certo tipo di sistema politico (per es., quelli che amano la libertà creeranno una democrazia, quelli che amano la virtù un'aristocrazia), ma anche che ciò che rende un sistema politico superiore a un altro è la superiorità del carattere dei cittadini. Di conseguenza, quello che rende il sistema politico descritto nei libri VII-VIII migliore di ogni altro è il fatto che i suoi cittadini non sono semplicemente buoni cittadini, ma anche buoni esseri umani.

Per una discussione della tesi aristotelica che la felicità di ciascun individuo coincide con quella della città, ved. la nota 11 al libro VII. La convinzione che ciascun sistema politico deve educare i suoi cittadini nel modo ad esso più confacente è stata già espressa in V 9, 1310 a 12-22. I cittadini di una democrazia che vengano educati come si conviene a quel sistema politico saranno buoni cittadini. La distinzione tra buone persone e buoni cittadini è tracciata nel cap. 4 del libro III. Aristotele vi ha già alluso in VII 9, 1328 b 38-9; ved. la nota 45 al libro VII.

³ Aristotele propone ora una tesi che va oltre quanto ha detto nel precedente paragrafo: ognuno deve avere la stessa educazione, e la città deve sovrintendere a ciò invece di lasciarne la cura all'arbitrio individuale. Una premessa di questa argomentazione è che «l'intera città ha un unico fine». In altre parole, ciascun cittadino – e ciascun bambino allevato perché divenga un cittadino – ha lo stesso fine: la felicità, ovvero le azioni virtuose; questo è il solo obiettivo che l'educazione si deve prefiggere.

Ma anche ammesso che ogni bambino della città ideale debba essere preparato a una vita di azioni virtuose, questo non vuol dire di per sé che ad ognuno debba essere impartita la stessa educazione. Aristotele si sta basando su molte altre tacite premesse. Presuppone, ad esempio, che vi sarà poca differenziazione di ruoli tra i cittadini. Saranno tutti sottoposti a un periodo di addestramento militare, e successivamente tutti ricopriranno ruoli politici attivi, alternandosi equamente nella posizione di governanti e di governati (VII 14, 1332 b 25-9). Se alcuni dei futuri cittadini fossero destinati a diventare per sempre sol-

dati, così come altri uomini politici, Aristotele non sosterebbe la necessità che tutti ricevano la medesima educazione. Analogamente, egli presume che i bambini che raggiungono i sette anni di età abbiano tutti eguale predisposizione naturale ad essere educati, e che nessuno di essi presenti difetti da correggere o caratteri di eccellenza bisognosi di speciali trattamenti.

Aristotele non perora l'uniformità della formazione dei giovani per un principio astratto, né perché pensa che tutti i cittadini debbano mirare allo stesso scopo, quale che sia. Il punto, per lui, è che i bambini dovrebbero essere educati in un modo che li prepari a una vita di operatività virtuosa; e, poiché presuppone che le capacità da sviluppare per vivere bene siano le stesse per tutti, di qui trae la conclusione che tutti dovrebbero ricevere la medesima educazione. Le azioni particolari richieste dalle circostanze variano da situazione a situazione (*Eth. Nic.* II 6, 1106 a 26-b 14), ma gli universali che devono essere applicati sono gli stessi per tutti (V 7, 1135 a 3-8); l'educazione deve inculcare gli universali, giacché i particolari sono troppo variabili per poter essere formulati prima che venga il momento di decidere (III 3, 1112 a 34-b 9). In *Pol.* II 7, 1266 b 29-38 si esemplifica, tuttavia, anche il caso in cui l'educazione sia unica e uguale per tutti e, cionondimeno, non porti a buoni risultati.

Dal fatto che tutti debbano ricevere la medesima educazione, Aristotele inferisce che essa vada sottoposta ad una supervisione pubblica e non lasciata nelle mani dei singoli. Da che cosa consegue questa inferenza? Se ciascun capofamiglia avesse le medesime idee su cosa vada insegnato, non potrebbe anche da un'istruzione impartita privatamente scaturire un'educazione uniforme? Il presupposto su cui si basa Aristotele è che il modo migliore di ottenere uniformemente buoni risultati nel campo dell'educazione sia quello di farne un pubblico dominio e non permettere che i singoli cittadini decidano autonomamente se e cosa insegnare ai loro figli. Nella stessa maniera in cui ha prima additato la necessità di ricorrere alla minaccia della punizione (VII 16, 1336 a 1-2; 17, 1336 b 8-12), egli pensa qui che non ogni cittadino agirebbe con saggezza e virtù senza pressioni e gratificazioni esterne.

Anche così, però, l'uniformità si potrebbe ottenere non tramite l'educazione pubblica, ma mediante disposizioni di legge, legate a sanzioni, che specifichino in dettaglio come ciascuna famiglia debba istruire i propri figli. Benché non abbia obiezioni di principio a un'idea del genere, Aristotele ritiene che i risultati che meglio soddisfino le esigenze della città siano forniti da un'educazione pubblica. Sull'educazione fisica pubblica, ved. la nota 16.

Aristotele non fa appello a principi di giustizia per avvalorare la sua proposta. Non ritiene iniquo che i ricchi possano permettersi di educare i figli mentre i poveri non possono. Se si proibisse ai ricchi di forni-

re un'educazione ai loro figli, la disparità sarebbe eliminata; ma questo aggraverebbe, non attenuerebbe, il problema che preoccupa Aristotele. La sua proposta di dare a tutti la stessa educazione avrebbe l'effetto di rendere uguali, sotto questo rispetto, i figli delle famiglie ricche e di quelle povere, ma il suo scopo non è quello di eliminare o minimizzare gli effetti della disuguaglianza economica. In IV 9, 1294 b 19-24 egli osserva che Sparta è considerata una città democratica perché ricchi e poveri sono educati nello stesso modo. Eppure non difende la sua idea di una educazione uniforme sulla base del fatto che sia una misura democratica o egualitaria.

Aristotele non dice nulla di come vorrebbe mettere in atto la sua proposta. Per esempio, da dove proverebbero i fondi a sostegno dell'educazione universale? Egli ritiene presumibilmente che si possano persuadere dei cittadini ricchi a pagare insegnanti e scuole, e che questa forma di finanziamento pubblico possa diventare un'altra liturgia regolare, accettata dai ricchi al pari dell'allestimento degli agoni o di una trireme. Sulle liturgie, ved. la nota 47 al libro VII.

⁴ Aristotele non avanza qui un nuovo argomento in favore dell'educazione pubblica, ma ribatte un'obiezione ad essa. L'obiezione rivela un presupposto che aveva tacitamente assunto: propugnando l'educazione pubblica a scapito di quella privata, Aristotele pretende che la linea politica della città prevalga sulla volontà di un genitore, che non può più scegliere se e come educare i suoi figli. La città non deve solo rendere l'educazione disponibile a tutti; deve far sì che tutti i bambini partecipino al programma educativo stabilito, anche se i genitori non sono d'accordo. In *Leg.* 804 d, anche Platone insiste sul fatto che le politiche sull'educazione devono prevalere sui desideri dei singoli genitori, poiché i cittadini «appartengono» alla città. Quando Platone e Aristotele dicono che i cittadini «appartengono» alla città, esprimono il concetto servendosi del caso genitivo; una resa più letterale sarebbe la seguente: ciascuno non è di sé stesso, ma della città. Aristotele difende questa tesi sostenendo che ciascuno è parte della città. Così si esprime in I 2, 1253 a 18-20: la città, per natura, viene prima di ciascun cittadino, perché l'intero precede la parte. La nozione che ognuno di noi è per natura parte di qualcosa di più grande è connessa con la tesi che siamo per natura animali politici (I 2, 1253 a 1-3): vale a dire, un singolo essere umano, che possiede in grado compiuto le capacità a lui conferite dalla natura, vive bene solo impegnandosi in attività comuni ad altri membri di un consorzio civico (*Eth. Nic.* I 7, 1097 b 8-11). In I 13, 1260 b 13-8, Aristotele ha in mente l'educazione di bambini e donne, quando sottolinea che l'educazione di una parte della città deve guardare al tutto; ma nel presente passo non dice niente dell'educazione delle donne, poiché assume, senza argomentar-

lo, che alle donne non verrà insegnato a leggere e scrivere, cosa che ricade tra le competenze che nelle pubbliche scuole si devono insegnare (VIII 3, 1337 b 23-5).

Aristotele non formula la sua argomentazione contrapponendo il bene di molti al bene di pochi. Non ammette che potrebbe essere un bene per una famiglia educare i figli come crede giusto, ma dice solo che ciò non può essere concesso per non compromettere il sistema dell'educazione pubblica. Né asserisce che una famiglia che voglia escludere i suoi figli dal sistema pubblico li stia di fatto danneggiando. Il punto cruciale è per lui che in tale campo non dovrebbe esservi spazio per le decisioni individuali. È una faccenda di stretta pertinenza dell'intera comunità politica decidere come i bambini debbano essere educati; pertanto, anche se una famiglia sapesse educare per conto proprio i suoi figli altrettanto bene, sarebbe sbagliato non mandarli nelle scuole pubbliche. E perché dovrebbe essere così? La risposta del filosofo – che ciascun cittadino appartiene alla città ed è parte di essa – non è un astruso saggio di metafisica, ma piuttosto un punto che egli si aspetta che i lettori approvino, giacché implica la condivisa comprensione del corretto rapporto tra cittadino e comunità politica. I Greci, infatti, generalmente convenivano che il cittadino dovesse servire nell'esercito della sua città, pagare le tasse da essa richieste, assoggettarsi alle liturgie se era particolarmente ricco, sposarsi e avere figli, partecipare alla vita pubblica, ricoprire cariche, e così via. Sono questi specifici doveri che sostanziano l'astratta asserzione che «apparteniamo» alla città. E l'idea aristotelica riguardo all'educazione è semplicemente che anch'essa va considerata una sfera in cui ogni cittadino deve essere disposto a contribuire al bene dell'intera comunità. Data la grande importanza dell'educazione, sarebbe irragionevole accettare gli altri doveri sopra menzionati e rifiutare quello di aderire al sistema educativo pubblico.

Il presente passo ci fa vedere quanto Aristotele fosse distante dalla concezione, tipica del pensiero politico moderno, secondo la quale gli individui hanno verso lo stato solo quei doveri che essi si assumono volontariamente o per effetto di una delega razionalmente deliberata, laddove noi siamo entità separate e autonome nel senso che da adulti non siamo tenuti a permettere a un più ampio gruppo di persone di governare le nostre decisioni, e la legittimazione dello stato può solo avvenire, ammesso che essa sia davvero giustificabile, considerando lo stato stesso un mezzo per la realizzazione dei desideri razionali di una molteplicità di individui. Aristotele, invece, ritiene che la comunità politica esista con pieno diritto non perché sia il prodotto di una volontà razionale, ma perché è intimamente connessa con il bene degli uomini, concepito oggettivamente. La città è già «buona» – non deve ricevere la qualifica di «buona» per il fatto di essere oggetto di una scelta – perché il bene degli uomini può essere conseguito solo quando ci

associamo con altri in una comunità politica. Aristotele dà per scontato che non ci possa essere comunità politica se i cittadini non accettano l'autorità delle decisioni prese dalla città – un'autorità che tali decisioni mantengono in essere finché hanno di mira e sono indirizzate a conseguire il bene dei cittadini stessi. È in questo contesto generale che dobbiamo vedere le sue argomentazioni in favore dell'educazione pubblica. Essa – pensa Aristotele – è finalizzata al bene di tutti. E nessuno può giustificatamente obiettare che la città non abbia il diritto di rendere questo sistema obbligatorio, giacché, se la città si propone il bene di tutti, le sue decisioni devono essere considerate provviste di autorità. Respingere il ruolo della città come ente legittimato a prendere decisioni sull'educazione avrebbe senso solo spingendosi fino a negare la sua legittimazione ad essere l'ente deputato a prendere *qualsiasi* decisione riguardante il bene della comunità – una posizione, dal punto di vista di Aristotele, assurda. Per una discussione più approfondita, ved. Curren 1993-94 e Curren 2000; sull'individuo come parte, ved. Miller 1995, pp. 45-56, e i riferimenti in Saunders 1995a, p. 71.

In 1337 a 31-2 Aristotele osserva, come anche altrove, che a Sparta l'educazione viene considerata materia di competenza della comunità politica; ved. *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 10-1; X 9, 1180 a 24-6. Con questo non intende dire che Sparta fornisse il genere di educazione che egli stesso propugna; anzi, in VII 2, 1324 b 7-9 critica la troppa importanza data dagli Spartani allo sviluppo e alla cura del corpo, e torna sul medesimo tema in VIII 4, 1338 b 24-38. Ved. la nota 15 al libro VII.

⁵ Cosa si deve insegnare?

⁶ La prima questione controversa che Aristotele menziona (1337 a 36-8) potrebbe essere resa così: posto che la virtù e la felicità siano i temi dell'educazione, tutti dovrebbero ricevere gli stessi insegnamenti al riguardo? Oppure: posto che tutti debbano imparare le stesse cose, i temi dovrebbero essere la virtù e la felicità? Aristotele ha, in ogni caso, già dato risposta a entrambe le questioni. In VIII 1 ha asserito che l'educazione deve essere «una e la medesima per tutti» (1337 a 22-3). Che i giovani debbano apprendere ciò che concerne la virtù e la vita migliore, è stato il suo assunto fin da VII 13, 1332 a 28-b 11. Dal momento che in VII 1, 1323 b 21-3 si è mostrato come la virtù sia l'elemento più importante della felicità, l'educazione alla felicità prevede l'educazione alla virtù.

È un peccato che Aristotele non si chieda come i cittadini della città ideale possano acquisire la giusta concezione della felicità, cioè quella che egli propone nel cap. 1 del libro VII. Dove, e a che età, impareranno che la felicità consiste in una virtuosa operosità? Impareranno anche a considerare gli argomenti in favore e contro concezioni alter-

native di felicità? Se non svilupperanno una concezione di felicità, difficilmente potranno pretendere di avere la saggezza pratica (*Eth. Nic.* VI 9, 1142 b 32-3), e, se mancano di saggezza pratica, non potranno possedere la perfetta virtù (*Eth. Nic.* VI 13, 1144 b 30-1). Aristotele forse ipotizza che ai cittadini della sua città non sia necessario insegnare la giusta concezione della felicità: la loro precoce educazione e le altre istituzioni della città in cui vivono li renderanno capaci di discernere facilmente da soli che cosa sia la felicità.

Anche se, per Aristotele, tutti i suoi cittadini sono destinati a partecipare alla vita pubblica, egli non dice nulla da cui si evinca la necessità che ricevano una speciale formazione per svolgere tale ruolo. Essi, per esempio, non studiano la retorica, o i modi di far fruttare il denaro, o la strategia militare; né analizzano le leggi e i sistemi politici di altre città. Aristotele presume che, se uno è stato correttamente educato a diventare un uomo virtuoso, le altre più specifiche competenze verranno acquisite a mano a mano che se ne presenti la necessità. I libri VII-VIII non costituiscono un trattato completo (ved. la nota 27 al libro VII), ma non vi è esplicita indicazione che Aristotele intendesse affrontare queste ulteriori tematiche.

La seconda questione controversa è se l'educazione debba essere «indirizzata all'intelligenza (διάνοια) o al carattere morale dell'anima» (1337 a 38-9). Aristotele ha detto, fin dall'inizio (VII 1, 1323 b 1-3), che la felicità risiede nell'esercizio di entrambe le facoltà. Più avanti in questo stesso capitolo egli condanna le arti volgari poiché «privano lo spirito del tempo libero» (VIII 2, 1337 b 14), e in VIII 3, 1338 b 5-6 dice che «si deve educare ... prima il corpo e poi la mente» (cfr. VIII 4, 1339 a 7-8), ribadendo che è compito della città educare la mente. In altre parole, i cittadini devono essere formati perché abbiano due tipi di virtù, quelle del carattere e quelle della mente (*Eth. Eud.* II 1, 1220 a 5-6; *Eth. Nic.* I 13, 1103 a 3-8). Ma nella *Politica* Aristotele non affronta esplicitamente la seguente questione: perché l'educazione indirizzata al carattere morale non è già una sufficiente educazione anche della mente? Nell'educare una persona ad essere buona, ci si deve indirizzare a due parti dell'anima, sia quella che possiede la ragione sia quella che alla ragione dà ascolto (VII 14, 1333 a 16-9). Aristotele stesso insiste su questo punto in *Eth. Nic.* VI 13, 1144 b 14-1145 a 6. Pertanto, se uno è stato capace di diventare una buona persona, la sua mente non ha già ricevuto l'educazione necessaria? Cosa avrebbe da guadagnare da un supplemento di educazione?

Siccome Aristotele ritiene che formare la mente sia un obiettivo ulteriore che segue lo sviluppo del carattere morale, ci possiamo domandare: dov'è che, nei successivi capitoli, ci dice più precisamente in che cosa consiste l'educazione della mente? Potrebbe essere uno dei temi che intendeva includere nei libri VII-VIII ma che ha ommesso di tratta-

re. In VIII 3, 1338 a 30-4, infatti, egli fa una promessa che poi lascia incompiuta: «Non si può dubitare dell'esistenza di un'educazione che va impartita ai figli non per la sua utilità o necessità, ma perché è degna di uomini liberi e bella; se poi dovrà essere una di numero o più d'una, e quali queste eventualmente siano e come vadano dispensate, lo discuteremo in seguito». Quando Aristotele scriveva queste parole, forse non aveva ancora deciso di quali materie dovesse essere costituita l'istruzione (non poteva pensare alla retorica o alla gestione della casa, perché servono ad altri scopi: ved. 1338 a 13-7). Dal contesto si vede chiaramente che Aristotele include la musica tra le materie «nobili», ma lascia aperta la possibilità che ve ne siano altre. Ved. la nota 13 per qualche indizio che egli intendesse far leggere agli studenti della città ideale opere concernenti soggetti dotati di intrinseco valore, come la matematica e la filosofia della natura. E queste potrebbero essere le «altre discipline» che egli riserva agli anni tra i 14 e i 17 (4, 1339 a 5); ved. la nota 103 al libro VII. Se i cittadini della città ideale davvero si dedicheranno a questi altri studi, riceveranno qualcosa che è molto prossimo a un'educazione filosofica (ved. la nota 78 al libro VII). Il suo assunto che l'educazione del carattere morale non basti a formare la mente può poggiare sulla convinzione che una vita filosofica, o in termini più generali una vita intellettuale, sia preferibile a una vita che eserciti solo le virtù del carattere.

La terza questione controversa di cui Aristotele fa menzione è «se occorra coltivare le conoscenze che servono alla vita o quelle che tendono alla virtù, oppure altre fuori dall'ordinario» (2, 1337 a 40-2). Preciserà presto che i giovani devono imparare alcune cose utili, ma non tutte (1337 b 4-5). Dirà invece con convinzione che essi devono apprendere le conoscenze che tendono alla virtù: questo è uno degli scopi del loro addestramento fisico (1338 b 14-6, 30-2) e dell'istruzione musicale (1339 a 21-5). Ma quali sono i soggetti che definisce come «fuori dall'ordinario» (περιττά)? E davvero vuole che siano insegnati? In *Eth. Nic.* VI 7, 1141 b 3-8 dice che Anassagora e Talete possedevano conoscenze fuori dall'ordinario (περιττά) ma inutili; probabilmente dunque classifica come tali l'astronomia, la geometria e altre discipline di carattere scientifico. Abbiamo visto prima come Aristotele ritenga che i giovani debbano studiare certe materie, anche se inutili, perché rendono l'educazione «degnata di uomini liberi e bella» (1338 a 32); ma poi non mantiene la promessa di specificare quali siano tali materie. Forse sono i soggetti «fuori dall'ordinario» cui qui allude.

La quarta questione controversa riguarda «ciò che conduce alla virtù» (1337 b 1). Come indica ciò che segue, una delle cose che Aristotele ha in mente è il differente rilievo dato al coraggio: egli ha più volte criticato gli Spartani per la loro sopravvalutazione di questa virtù (VII 2, 1324 b 7-9; 14, 1333 b 12-4; 15, 1334 a 41-b 3), e nel cap.

4 del libro VIII rimprovera loro di insistervi troppo e male. Un altro problema dibattuto, cui Aristotele potrebbe fare qui riferimento, è se la musica in generale, e lo studio di uno strumento in particolare, contribuiscano alla virtù. Questi sono i punti che Aristotele passa a trattare nel cap. 5 del libro VIII.

⁷ Quando Aristotele parla qui di «discipline utili», non può significare «utili da conoscere per il cittadino»: se intendesse questo, il cittadino dovrebbe apprendere *ogni tipo di* cose utili. Tra le «discipline utili» vi sono quelle arti la cui presenza all'interno della città è vantaggiosa per i cittadini, ma che essi non vorranno mai praticare né sarebbero mai autorizzati a farlo. Per l'idea che la pratica delle arti (che sono volgari, βάνανσοι, ved. la nota 24 al libro VII) interferisca con la virtù, ved. VII 9, 1328 b 39-1329 a 2 e la nota 45 al libro VII. Il contrasto che Aristotele qui istituisce fra liberi e non liberi implica che non solo gli schiavi rientrano nella seconda categoria: chiunque conduca una vita subordinata alle necessità economiche e dedicata ad attività che «privano lo spirito del tempo libero» (VIII 2, 1337 b 14) è non libero, anche se non ha lo *status* giuridico di schiavo. Su libertà e tempo libero, ved. anche le note 19 e 27 al libro VII.

Aristotele sostiene che «fra le discipline utili, si devono insegnare quelle indispensabili» (1337 b 4). Ma quali sono quelle indispensabili? Forse intende dire che sia tale ogni cognizione che, appresa, costituisca un utile strumento per il cittadino. Leggere e scrivere, fare ginnastica, disegnare rientrerebbero allora tra le discipline indispensabili (1337 b 22-5). In alternativa, egli potrebbe avere in mente la distinzione, che fa in 1338 a 10-3, tra certi «contenuti destinati al tempo libero» e altri «che formano al lavoro» e «sono intesi come necessari». Aristotele potrebbe voler suggerire che la ginnastica è tra le discipline necessarie, giacché prepara il corpo alla battaglia, e la battaglia è un male necessario, non il frutto di una libera scelta. Viceversa, leggere sarebbe tra le discipline orientate al tempo libero, e non una necessità al modo in cui lo è una perfetta forma fisica. Si può confrontare l'affermazione che certe azioni virtuose sono necessarie poiché pongono rimedio a situazioni incresciose, mentre altre sono belle in sé (VII 13, 1332 a 10-6).

⁸ Gli studi «degni di un uomo libero» comprendono tutto ciò che dovrebbe far parte dell'educazione di un cittadino libero: leggere e scrivere, ginnastica, musica, disegno, e ogni cosa il cui apprendimento contribuisca allo sviluppo morale della persona. L'espressione non è ristretta ai contenuti che vengono studiati per sé stessi, giacché Aristotele successivamente chiarisce che imparare la scrittura e la ginnastica ha solo valore strumentale (1338 a 15-20).

Qui egli non dice niente per corroborare la sua asserzione che certi studi debbano essere condotti solo entro determinati limiti, poiché dopo diventano dannosi (1337 b 15). Anche se questo si può applicare agli studi liberali come mera *possibilità*, l'implicazione è certamente più forte: in qualche caso sono realmente dannosi. In 1341 a 5-17 si prescrive una analoga limitazione nell'imparare a suonare uno strumento musicale. Il passo aiuta a capire cosa Aristotele ha in mente qui quando dice che «il fine che uno si propone nell'apprendere» fa una grande differenza (cfr. III 4, 1277 b 5-6 e VII 14, 1333 a 6-11). È apprezzabile imparare a suonare uno strumento per il proprio piacere o per quello degli amici, o per conseguire un fine morale; ma è nocivo sforzarsi di acquisire l'abilità strumentistica richiesta per concorrere negli agoni dei professionisti. Aristotele non annette alcun valore al conseguimento di una abilità tale da potersi guadagnare da vivere grazie ad essa o vincere competizioni musicali, e ritiene anzi che uno studio così intensivo distolga dal perseguire fini più importanti. Il musicista di professione usa male il suo corpo facendone un mezzo di sussistenza o mettendolo al servizio di altri, e sotto questo rispetto assomiglia al lavoratore subordinato o allo schiavo (VIII 2, 1337 b 20-1). Si ricordi che Aristotele contesta anche l'intento di sviluppare la forza fisica negli atleti: ved. VII 16, 1335 b 5-7 e la nota 88 al libro VII; cfr. VIII 4, 1338 b 9-11.

⁹ Il ruolo della musica.

¹⁰ Il luogo a cui si fa riferimento («Come si diceva prima...») è 1337 a 39-42. Aristotele elenca quattro discipline dicendo che sono quelle che vengono più comunemente insegnate, o perché sono utili o perché promuovono la virtù. Le già menzionate materie «fuori dall'ordinario» – come l'astronomia e la geometria (ved. la nota 6) – non compaiono perché non facevano parte del normale curriculum.

Con γράμματα (letteralmente, «lettere») Aristotele intende la capacità di leggere e scrivere, ma dobbiamo guardarci dall'inferire che tutti i ragazzi dei suoi tempi, o anche la maggior parte, imparassero a leggere e scrivere, o venissero istruiti nell'una o nell'altra materia che egli nomina.

La musica (μουσική) è qui menzionata per la prima volta nella *Politica*, e costituirà il principale tema dei capp. 5-7. La poesia greca era cantata, non semplicemente recitata: la separazione tra musica e poesia era dunque molto meno netta nella cultura greca di quanto non sia nella nostra. Gli strumenti musicali venivano talvolta suonati da soli, ma per lo più accompagnavano il canto. La poesia era scritta per essere cantata.

Aristotele non accenna qui alla possibilità di coltivare la musica per

il fatto che dà impulso alla virtù, ma questa alternativa sarà esaurientemente discussa più avanti, nei capp. 5-7. Alla fine egli concluderà che ci sono tre motivi per includere la musica nel programma educativo: promuove la virtù, arreca piacere, è il modo giusto di impiegare il tempo libero (1339 b 13-5). Lo scopo generale della sua discussione sulla musica nel seguito del libro VIII non è scegliere fra queste alternative, ma spiegare come accade che essa giochi contemporaneamente questi tre ruoli.

In questo capitolo Aristotele usa spesso (1338 a 10, 22, 23, 28) il termine *διαγωγή* (propriamente il tempo libero da occupazioni, in cui si coltiva lo spirito) per designare uno dei tre modi in cui si manifesta il valore della musica; lo impiegherà ancora nei capp. 5 (1339 a 25, 29; b 5, 14, 17) e 7 (1341 b 40). Ved. la nota 82 al libro VII. È significativo che in 1339 a 25-6 egli si domandi se la musica «dà un contributo allo stile di vita e alla saggezza (*φρόνησις*)». Ciò implica che la musica è uno dei modi di esercitare la virtù della saggezza, e che questo ruolo va tenuto distinto dal contributo che essa dà alle virtù etiche. Qui è importante non perdere di vista che per Aristotele la tipica forma che la musica assume è il canto di parole. Mentre si canta o si ascolta la musica, si possono ripercorrere mentalmente le verità che essa contiene. Ved. la nota 78 al libro VII.

In questo passo si dà per certo che il piacere non è il fine più alto da perseguire nell'uso del tempo libero. Aristotele, infatti, mette a confronto il punto di vista correntemente accettato, secondo cui il valore della musica risiede nel piacere che dà, con l'idea più antica che dedicarsi all'attività musicale sia il modo migliore di impiegare il proprio tempo libero. Sorprendentemente, benché abbia già fornito argomenti in favore della sua concezione della felicità nel cap. 1 del libro VII, non ha finora detto nulla su come il piacere si accordi con la sua concezione della vita ideale (in VII 1, 1323 b 1-2 ha affermato che una vita felice per gli esseri umani consta di virtù o godimento o entrambi: ma non si dimostra interessato a decidere per una delle opzioni; ved. anche la nota 4 al libro VII). In questo e nei successivi capitoli del libro VIII colma questa lacuna: ved. specialmente 1338 a 5-9; cfr. 1339 b 18-9. La discussione sul rapporto tra musica e piacere continua in 1339 a 14-20 e 1339 b 13-1340 a 14.

Aristotele ha già sottolineato nei capp. 14-5 del libro VII come si debba lavorare e disporre dei beni di prima necessità in vista delle attività del tempo libero; ved. 1333 a 30-b 5 e 1334 a 11-40. Ora afferma, in VIII 3, 1337 b 30-2, che, come è stato ripetuto più volte, «la natura stessa ricerca non solo il giusto impegno nel lavoro, ma anche la possibilità di un sano riposo. Questa è la base di tutto». È stato ripetuto più volte che «una vita libera da occupazioni è il fine del lavoro» (VII 15, 1334 a 14-6), ma Aristotele non ha ancora detto che «la natu-

ra stessa» ricerca il giusto impiego del tempo libero. Presumibilmente quello che ha in mente è il punto svolto in VII 14, 1333 a 21-36: come una parte dell'anima è per natura in vista di un'altra, così le attività di ordine inferiore, perseguite sotto costrizione, sono per natura in vista di quelle che noi perseguiamo nel nostro tempo libero. Aristotele usa qui l'espressione «da natura stessa ricerca» per indicare quali relazioni siano appropriate; in altre parole, sta facendo una affermazione prescrittiva. Si confronti VII 2, 1324 b 36-7; 3, 1325 b 8-9; 14, 1332 b 32-8; ved. la nota 20 al libro VII.

La frase «Questa è la base di tutto» deve far riferimento al tempo libero da occupazioni piuttosto che alla natura, dal momento che è quello, e non questa, che Aristotele, a partire da 1337 b 33, discute una volta ancora. Se egli definisce il tempo libero da occupazioni come la base, ovvero il punto di partenza, intende dire che tutte le attività svolte al di fuori del tempo libero devono essere perseguite in vista di quelle pertinenti al tempo libero, mentre queste ultime non devono, a loro volta, essere perseguite in vista di nient'altro. Poiché Aristotele ha argomentato, in VII 1, 1323 b 21-3, che la felicità, il fine ultimo, consiste nell'operosità virtuosa, è ora in qualche modo costretto a dire che, se la musica costituisce il modo più giusto di impiegare il tempo libero, allora la stessa musica, purché ben eseguita, è una forma di operosità virtuosa.

Si noti che nel libro VIII Aristotele non affronta questo difficile problema: se il modo più giusto di impiegare il tempo libero è dedicarsi alla musica invece che impegnarsi nella politica, è dunque un errore far coincidere la felicità con quelle azioni virtuose che i leader politici intraprendono? Benché nel cap. 3 del libro VII discuta le accuse che venivano mosse alla vita politica, Aristotele non considera l'obiezione, avanzata contro di essa in *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 4-26, che sia un'attività non inerente al tempo libero. Eppure egli fa ben intendere di condividere questa convinzione, dal momento che l'attività politica non figura affatto nella sua trattazione del tempo libero nel libro VIII. Inoltre, l'accusa che sia una occupazione inadatta alla vita dell'uomo libero si può effettivamente leggere in VII 3, 1325 a 19-20, e non è facile capire, visto quanto si dice in questo cap. 3 del libro VIII, come potesse essere respinta. Se infatti è la musica, invece dell'attività politica, che si deve considerare il miglior modo di impiegare il tempo libero (1338 a 22-4, 30-2; b 2-4), in definitiva nella politica c'è qualcosa di inidoneo all'uomo libero.

Per trattare questo tema, Aristotele dovrebbe valersi di qualcosa di simile alla distinzione che opera in *Eth. Nic.* X 8 tra la vita più felice per un essere umano e una vita che è felice solo in seconda istanza. Potrebbe ammettere che l'attività politica manca di alcuni caratteri che noi cerchiamo nel fine ultimo (non è inerente al tempo libero ed

è inidonea all'uomo libero), ma insistere su altri caratteri che invece possiede (è un'attività della ragione in accordo con la virtù ed è desiderabile per sé stessa, anche se non porta a nessuno sviluppo ulteriore). Il fatto che l'*Etica Nicomachea* affronti una questione lasciata irrisolta nei libri VII-VIII della *Politica* suggerisce che sia stata composta dopo questa sezione della *Politica*. Sulla relazione fra queste due opere, ved. la nota 21 al libro VII.

¹¹ Il lavoro dovrebbe essere svolto in vista del tempo libero (cfr. VII 14, 1333 a 30-b 5; 15, 1334 a 11-40): ogniquale volta una cosa è perseguita in vista di un'altra, la seconda è più importante della prima (ved. *Eth. Nic.* I 1, 1094 a 14-6). Sia il lavoro che il tempo libero sono necessari, ma per differenti ragioni: il lavoro perché promuove, in un rapporto di causa ed effetto, il tempo libero; il tempo libero perché una vita non può essere ben vissuta se consiste solo di lavoro. Si noti che questi sono punti "formali", nel senso che precedono il problema di stabilire a quali attività le persone dovrebbero dedicarsi nel loro tempo libero. Come fa delle considerazioni preliminari sul genere di entità che cerchiamo quando ci domandiamo cosa sia la felicità (prima di dare la sua risposta: per es., è autosufficiente, *Eth. Nic.* I 7, 1097 b 14-20), così qui Aristotele definisce il ruolo del tempo libero (è il fine che hanno tutte le attività che vengono svolte al di fuori del tempo libero) prima di considerare che cosa debba andare a riempire quel ruolo. Come ha già detto (1337 b 32), il tempo libero è «la base di tutto»: ogni altra cosa si fa in vista di esso, ma il tempo libero non viene a sua volta ricercato in vista di altro. Presto aggiungerà che gli studi cui uno si dedica nel proprio tempo libero devono essere «fine a sé stessi» (1338 a 12). Questi punti "formali" concernenti il tempo libero fanno capire come il domandarsi cosa si debba fare nel tempo libero equivalga al domandarsi cosa sia la felicità, poiché la felicità è il fine ultimo. Aristotele connette esplicitamente felicità e tempo libero in 1338 a 1-3.

È notevole come, tornando al tema della felicità nel cap. 3 e soffermandovisi per il resto del libro VIII, Aristotele conferisca ai libri VII-VIII la stessa struttura che incorpora nei suoi due trattati etici: in tutti e tre i casi, inizia domandandosi che cosa sia la felicità e ritorna a questo quesito nelle pagine finali. Tale somiglianza strutturale fornisce ulteriore supporto all'idea che la discussione aristotelica della musica nel libro VIII della *Politica* sia il corrispettivo della sua disamina della contemplazione nelle opere di etica. Ved. anche il commento al termine διαγωγή nella nota 10.

Aristotele opera qui con tre categorie: il lavoro, che è gravoso; il divertimento, che ne allevia la fatica; l'attività del tempo libero, che è il fine ultimo in vista del quale si lavora. Il divertimento allenta la ten-

sione del duro lavoro, ma il fine del duro lavoro non può ovviamente consistere nel liberarsi dagli effetti del duro lavoro.

Alla similitudine tra gioco e medicina si potrebbe eccepire che, poiché il gioco è una cosa piacevole, meriterebbe di essere praticato di per sé, indipendentemente dalla sua funzione distensiva. Aristotele in qualche modo lo ammette, se in 1339 b 29-30 osserva che la gente ricerca il divertimento non per fini ulteriori, ma semplicemente per il piacere che dà. La sua basilare obiezione ad elevare il divertimento allo *status* di fine ultimo consiste nel fatto che esso non ha un valore così alto da fargli occupare quel posto. Non ci assoggettiamo a combattere o preparare guerre per avere il tempo da dedicare al divertimento. Ved. *Eth. Nic.* X 6, 1176 b 9-1177 a 1.

Alla fine del passo Aristotele designa il divertimento come una sorta di «moto (κίνησις) dell'anima» (1337 b 42); ved. anche *Rhet.* I 11, 1369 b 33-4 e *Eth. Eud.* II 1, 1220 a 30. Qui κίνησις significa precisamente «cambiamento», non movimento da un posto a un altro. Ma in *Eth. Nic.* X 4, 1174 a 19 Aristotele nega che il piacere sia una κίνησις. Poiché il divertimento è un piacere, il luogo dell'*Etica* sembra obbligarci il filosofo a respingere il linguaggio che usa nel presente passo.

¹² Per commenti sulle relazioni che intercorrono fra tempo libero, felicità e piacere, ved. le note 10 e 11. Aristotele qui non dice che, quando il migliore degli uomini giudica migliore un certo tipo di piacere, questo giudizio lo renda veramente tale. Il passo può essere letto in maniera inversa: ciò che fa di certi piaceri i migliori è il fatto che essi provengano dagli «ideali più elevati», e il migliore degli uomini valuta correttamente quali piaceri siano i migliori perché sa come determinare quali siano le cose più nobili. Per una discussione, ved. Gottlieb 1993.

¹³ Dire che si debbano imparare determinate cose destinate al tempo libero della propria vita non equivale a dire che sono un mezzo per un fine ulteriore, il fine rappresentato dall'attività riservata al tempo libero, ma piuttosto che ci dev'essere qualcosa, qualunque essa sia, che svolga la funzione discussa da Aristotele: deve esistere qualche attività piacevole che sia desiderabile per sé stessa e non in quanto mezzo per uno scopo ulteriore. Aristotele non ha ancora fornito nessun indizio su quali specifiche attività meritino di rivestire quel ruolo. Ora però spiega perché la musica abbia le caratteristiche richieste.

La sua argomentazione in parte fa appello alla funzione che tradizionalmente si assegnava alla musica. Aristotele le offre il suo appoggio affermando che le risoluzioni degli antichi erano state ragionevoli: la musica non è una cosa necessaria, né è utile al pari di altre materie tradizionali (non è chiaro in che cosa consista la distinzione fra materie necessarie e utili; ved. la nota 7). Il presupposto alla base di questa

argomentazione è che la musica sia, in un modo o nell'altro, qualcosa di valore; e, siccome essa non è tale in quanto mezzo rivolto a qualche scopo ulteriore, l'unico ruolo che può rivestire è quello che abbiamo assegnato al tempo libero: cioè, l'attività in cui risiede la felicità. Questa difesa della musica è molto simile alla difesa dell'attività intellettuale pura nel *Protreptico* (ved. B25, B42, B43) e in *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 1-4. Ved. anche la nota 11 e, sulla διαγωγή, le note 10, 20.

Si potrebbe obiettare che la musica è utile, e che Aristotele ne è ben consapevole. Non lo è certamente «per gli affari», «per l'amministrazione della casa», e così via. Ma aiuta a rilassarsi e, cosa su cui lo stesso Aristotele insisterà nel cap. 5, ha un fine etico, giacché sviluppa nell'anima un determinato carattere. Forse il filosofo risponderebbe a questa obiezione osservando che solo dopo si è scoperto che la musica aveva questi effetti; benché si vadano ad aggiungere alle altre buone ragioni per imparare la musica, non c'è bisogno che ricorriamo ad essi per capire il giusto posto della musica nella vita umana. Aristotele apre il cap. 3 mettendo a confronto la funzione che la musica aveva in origine con quella dei suoi tempi (1337 b 28-30), e di nuovo ritorna qui sulla prima delle due, adducendo l'importanza del ruolo assegnato alla musica nei poemi omerici (il primo passo che egli cita non compare nel nostro testo di Omero; il secondo corrisponde all'incirca a *Od.* XVII 385; il terzo coincide con *Od.* IX 7-8). Potremmo ancora obiettare che per un lungo periodo di tempo alla musica non fu conferita così tanta importanza e che il suo valore fu scoperto solo in tempi recenti. Ma questo, secondo Aristotele, sarebbe un modo irrazionale di guardare al passato. Nessuno sosterrrebbe che i nostri antenati facevano male a deliziarsi della musica, né che la musica assunse valore molto dopo essere stata la principale gioia nella vita delle persone. È più logico, invece, dire che, sebbene la musica abbia accresciuto le sue funzioni nel tempo, questi successivi sviluppi non ci devono far perdere di vista il valore non utilitaristico che in origine le si attribuiva.

Un'altra possibile obiezione all'argomentazione di Aristotele sarebbe che essa non sceglie solo la musica come *il* soggetto che i fanciulli devono studiare. Ci possono ben essere altri soggetti che non sono né necessari né utili, pur avendo un valore evidente e da lungo tempo riconosciuto. Ma Aristotele è probabilmente disposto ad accettare questo punto. Egli non afferma mai che la musica sia l'unico soggetto cui dovremmo dedicarci nel nostro tempo libero. Dalle altre sue opere conosciamo la sua convinzione che gli studi filosofici siano desiderabili in sé, anche se non servono ad altri scopi. Presumibilmente l'accento che pone qui sulla musica deriva dal fatto che gli appare un soggetto passibile di essere compreso e amato da tutti i cittadini. Si noti come egli lasci aperto il numero dei soggetti (uno o più) che si dovrebbero

insegnare (1338 a 32-4). Ciò non vuol dire che siano necessariamente tutti soggetti musicali. Sfortunatamente Aristotele non mantiene la promessa di approfondire la discussione di questi temi (sull'incompletezza della *Politica*, ved. la nota 27 al libro VII, e anche le note 103 al libro VII e 6 al libro VIII).

Il valore che attribuisce al leggere e scrivere suggerisce fortemente l'idea che Aristotele volesse che gli abitanti della sua città ideale imparassero anche altre discipline oltre alla musica: si devono studiare «le lettere» (τὰ γράμματα) non solo perché sono utili (presumibilmente «per trattare affari, per l'amministrazione della casa ... e in molti atti politici», 1338 a 16-7), ma anche «perché possono nascere grazie a loro molte altre conoscenze» (1338 a 39-40). Il modo migliore di interpretare questa frase è quello di considerarla riferita a opere scritte da coloro che studiavano la natura, la matematica e la filosofia. Aristotele sta infatti contrapponendo una conoscenza della scrittura che sia utile a una che non lo è; egli direbbe che lo studio di questi soggetti teoretici, condotto tramite la lettura di testi scientifici, è inutile ma desiderabile in sé. Questa interpretazione è supportata dal contrasto che egli determina tra le due ragioni esistenti per imparare il disegno (1338 a 40-b 2): esso è sia un mezzo che serve a scopi pratici, sia una conoscenza che ci consente di fare una cosa inutile ma desiderabile in sé, contemplare la bellezza dei corpi (ved. la nota 24). Lo studio dei soggetti intrinsecamente validi è forse quello cui devono attendere i ragazzi tra i 14 e i 17 anni (1339 a 4-5). Ved. anche la nota 103 al libro VII.

Che una cosa meramente utile debba essere perseguita solo in quanto tale, è un pensiero triviale. Saper riconoscere ciò che ha in sé il suo valore, e riconoscere questo valore perfino in cose che possiedono anche una validità strumentale, non è un'impresa da poco: è il contrasegno di coloro che hanno «anime elevate e libere» (1338 b 3-4). Sulla concezione aristotelica di libertà, ved. le note 19 e 27 al libro VII. Si noti altresì la connessione che egli istituisce, in *Eth. Nic.* IV 3, 1125 a 11-2, tra grandezza d'animo e disdegno dell'utile.

¹⁴ Tra i quattro soggetti menzionati in 1337 b 24-5, Aristotele dedicherà nei capitoli successivi maggiore attenzione alla musica; ma, siccome egli ritiene che il corpo debba essere educato prima della mente (VII 15, 1334 b 25-6; VIII 3, 1338 b 4-6), inizia la sua trattazione con la ginnastica. La città si occupa dell'allenamento fisico del bambino quando questi raggiunge i sette anni, mentre l'educazione musicale comincia un po' più avanti. Ved. la nota 103 al libro VII.

In VII 15, 1334 b 17-22 (da collegare con 1334 b 8-9) Aristotele ha affermato che l'abitudine precede la ragione. Quello che dice qui implica che il corpo venga educato per mezzo dell'abitudine. Ma, quando il ragazzo studia la musica, è ancora educato per mezzo dell'abi-

tudine, o piuttosto della ragione? Risponde Aristotele: la musica ha il potere di «influire sulle qualità del carattere, riuscendo, con l'abitudine, ad allietarlo in modo giusto» (VIII 5, 1339 a 24-5). Ma immediatamente dopo aggiunge che la musica può giocare un altro ruolo, se «dia un contributo allo stile di vita e alla saggezza» (1339 a 25-6). Più avanti egli si oppone all'insegnamento del flauto (αὐλός) ai ragazzi, perché «impedisce l'uso della parola» (1341 a 25) e «non giova all'intelligenza» (1341 b 6). Tali asserzioni suggeriscono che, quando la musica includeva le parole, come faceva abitualmente l'antica musica greca, si indirizzasse sia alle parti razionali che a quelle irrazionali dell'anima. L'αὐλός era uno strumento a fiato contenente una linguetta vibrante (detta ancia); nel periodo classico era composto da due canne e una doppia ancia: quest'ultima caratteristica lo fa assomigliare piuttosto a un oboe.

Desta qualche sorpresa che Aristotele in 1338 b 6-7 distingua due discipline concernenti lo sviluppo del corpo: la ginnastica e l'allenamento sportivo (παιδοτριβική); ha, infatti, menzionato solo la prima, quando ha nominato le tradizionali aree dell'educazione (1337 b 24-6). Quello che egli vuol dire è che il maestro di ginnastica mira a ottenere una buona condizione del corpo (*Eth. Nic.* V 11, 1138 a 31; *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 35-6; II 11, 1227 b 27), laddove l'allenatore sportivo prepara i suoi allievi a specifiche prestazioni (*Ath. Pol.* 42, 3).

¹⁵ L'allenamento del corpo.

¹⁶ In 1337 a 31-2 Aristotele ha detto che gli Spartani mettono un «impegno straordinario nell'educazione dei bambini»; qui invece considera Sparta solo una delle numerose città «che godono fama d'avere una particolare cura per l'educazione dei ragazzi» («godono fama»: perché egli poi nega che ciò sia in realtà benefico per i ragazzi). Ved. anche *Eth. Nic.* X 9, 1180 a 24-6 sullo *status* quasi unico di Sparta; ma si noti come in *Pol.* IV 15, 1300 a 4 si dica che diverse città possiedono funzionari chiamati «sovrintendenti all'infanzia» (παιδονόμοι). Aristotele pensa qui evidentemente a città che incoraggiavano o addestravano i giovani a partecipare alle gare atletiche (istmiche, olimpiche, nemee, pitiche, ecc.). Egli ha già dichiarato, in VII 16, 1335 b 5-7, che la condizione degli atleti compromette la loro attitudine ad adempiere i loro doveri civili, così come nuoce alla loro salute e alla loro capacità procreativa. Ved. la nota 88 al libro VII. Gli atleti sviluppano certe parti del corpo a spese di altre (*de generatione animalium* 768 b 29-33), e ciò pregiudica «la buona forma del normale cittadino» (VII 16, 1335 b 6) facendone dei soldati meno dotati.

Gli Spartani, benché non rovinino il fisico dei ragazzi spingendoli verso le competizioni atletiche, commettono un errore di tipo diverso:

li «riducono in uno stato ferino» (1338 b 12-3). Per Aristotele, non si può determinare lo sviluppo ideale del corpo senza considerare il ruolo che esso deve ricoprire nella vita umana. (Ved. *Rhet.* I 5, 1361 b 7-14 per la connessione tra bellezza fisica e funzioni che il corpo deve assolvere nelle diverse fasi della vita. L'assenza di qualsiasi ideale meramente estetico di bellezza fisica nel comune modo di pensare dei Greci corrisponde all'assenza di una separazione, nella filosofia aristotelica, tra la bellezza dei suoni musicali, o delle immagini visuali, e la rappresentazione etica del mondo reale. Ved. la nota 24.) L'addestramento fisico degli Spartani è male indirizzato poiché non riesce a trasformare il corpo in uno strumento del coraggio sul campo di battaglia. Ai giovani spartani viene insegnato che per trionfare in combattimento quello che conta sono la resistenza e la forza fisica, nonché la ferocia propria delle belve. Non si fornisce loro nessuna nozione di cosa sia veramente nobile, li si lascia «nell'ignoranza delle cose necessarie» (1338 b 29-33). Essi non possiedono la determinazione di lottare fino in fondo, poiché non hanno una città o il genere di vita che susciti in loro la volontà di resistere.

Come egli stesso fa notare (1338 b 14), Aristotele ha criticato il militarismo spartano in precedenti luoghi della *Politica* (VII 2, 1324 b 5-9; 14, 1333 b 5-35; 15, 1334 a 41-b 5). In VII 2, 1324 b 9-22, come qui, associa la bellicosità di Sparta all'esaltazione dell'assassinio e dell'illegalità presente in lontane popolazioni. Sullo sfondo di queste considerazioni si intravede la disastrosa sconfitta degli Spartani nella battaglia di Leuttra del 371 (ved. la nota 63 al libro VII). La loro precedente superiorità militare è attribuita alla mancanza di preparazione dei nemici (1338 b 24-9): essi avevano successo non perché si esercitassero nel modo giusto, ma perché anche un addestramento erroneo porta alla vittoria in battaglia se il nemico non si addestra affatto.

Aristotele si basa sull'esempio fornito da altri animali e popoli stranieri per escludere che il coraggio sia posseduto da chi è più feroce e selvaggio (1338 b 16-24). Ma quanto è valido in realtà questo argomento? Discutibile sembra soprattutto il richiamo agli altri animali, giacché Aristotele ritiene che solo gli esseri umani possiedano il genuino coraggio (*Eth. Eud.* III 1, 1229 a 1-4 e 25-7; *Eth. Nic.* I 9, 1099 b 29-1100 a 1; III 8, 1117 a 4-9).

È preferibile immaginare che il filosofo stia facendo assegnamento su diverse premesse implicite. Menziona popoli feroci, ma si deve presupporre un tacito confronto tra essi e altri popoli più miti. In uno scontro fra popoli feroci, non civilizzati, e popoli che combinano la forza fisica con la conoscenza di ciò che è nobile, nel lungo periodo sono i secondi che prevalgono, purché non siano sopraffatti dal numero. L'effe-
 rattezza dei primi non li renderà pari al compito – anzi, saranno inferiori agli altri (1338 b 34-6), poiché non hanno imparato nulla riguar-

do a ciò che è nobile (1338 b 29-31). Non avrebbe senso identificare la loro belluinità con il coraggio: essa non è neppure una dote che vale a vincere le battaglie contro un nemico ben addestrato. Così si spiega perché le genti straniere vivano ai margini della civiltà: sono incapaci di fare conquiste perché, nonostante la loro ferocia, mancano del vero coraggio.

Quale sia il pensiero di Aristotele in queste righe è messo in luce dalle sue considerazioni sul declino di Sparta. Non appena le altre città cominciarono a provvedersi di un addestramento militare e lo scontro fra città divenne equilibrato, gli Spartani persero la loro potenza, malgrado l'estrema durezza delle loro esercitazioni. Se il coraggio è una qualità che permette di combattere efficacemente contro forze pari, allora non si può dire che l'addestramento militare spartano favorisca questa virtù.

Quanto all'esempio di altri animali, che dovrebbe dimostrare come il coraggio non sia posseduto da chi è più feroce, Aristotele non è tenuto a presumere che questi animali siano capaci di genuino coraggio: anzi, egli pensa il contrario quando dice che «nessun lupo né (alcun) altro animale affronterebbero un rischio di alto valore morale, come invece farebbe un uomo di animo nobile» (1338 b 30-2). Aristotele sta cercando di indicare quali altri animali possedano *qualcosa di simile* al coraggio: non sono i più feroci, bensì quelli che hanno una componente di mansuetudine. Dal momento che quel *qualcosa di simile al coraggio* non è caratterizzato dalla ferocia ma dalla mitezza, lo stesso dobbiamo aspettarci che valga per il vero coraggio. In *Hist. an.* I 1, 488 b 12-20 Aristotele riconosce che gli animali possano manifestare tratti caratteriali analoghi a quelli degli esseri umani e anche nel libro IX di quello stesso trattato istituisce più volte simili confronti: ved. I 1, 488 b 17 e IX 44, 629 b 8-9 sul coraggio e la mitezza del leone (quando ha mangiato) e I 1, 488 b 18 sulla ferocia del lupo.

È un peccato che Aristotele non discuta in che modo l'allenamento fisico stimoli il coraggio. Egli lascia intendere che non è sufficiente sviluppare nei giovani abilità del corpo e forza fisica: «non la ferocia ma il bello e il buono meritano di stare al primo posto» (1338 b 29-30). Ma come si insegna ai giovani il bello e il buono attraverso l'allenamento fisico? Forse la sua idea è che, se si propone ai giovani il giusto tipo di esercizi ginnici, cresceranno in loro sentimenti di attaccamento reciproco e di dedizione ai fini perseguiti dalla città.

¹⁷ La gravosa dieta che Aristotele raccomanda per i ragazzi più grandi, ma vieta ai più piccoli, comprende presumibilmente piccole porzioni di cibo ordinario – il tipo di alimentazione riservata ai soldati in tempo di guerra. L'osservazione che Aristotele fa sugli agoni olimpici possiederebbe più forza se egli ci avesse dato informazioni su *tutti* quelli

che gareggiavano in età giovanile, e non soltanto sui vincitori. L'ipotesi circa il danno arrecato ai giovani dagli sforzi eccessivi sarebbe, infatti, questionabile, se sapessimo che anche pochi di quelli che si allenavano per partecipare alle gare giovanili, pur senza vincerle, erano risultati vincitori in una fase successiva della loro vita.

Tra i due periodi di addestramento ginnico si collocano tre anni spesi in «altre discipline», a partire dalla pubertà. Quali sono queste «altre discipline»? Ved. la nota 103 al libro VII e le note 6 e 13 al libro VIII.

¹⁸ Divertimento, carattere e tempo libero.

¹⁹ Aristotele torna ora alla musica, l'argomento che aveva cominciato a discutere nel cap. 3. Per rispondere alla domanda perché i giovani dovrebbero imparare la musica, si appella alle funzioni che essa svolge nella vita adulta: (I) offre «svago e rilassamento» (1339 a 16-7); (II) «contribuisce in qualche misura alla virtù» (1339 a 22); (III) «dà un contributo allo stile di vita e alla saggezza» (1339 a 25-6). Il primo e il terzo punto hanno già ricevuto attenzione nel cap. 3. La citazione euripidea in 1339 a 18-9 è un adattamento di *Bacch.* 381. Per una discussione di διαγωγή, ved. la nota 82 al libro VII; sul contributo della musica alla saggezza, ved. la nota 78 al libro VII e le note 10 e 14 al libro VIII. Il secondo punto è proposto qui per la prima volta. Secondo Aristotele questi tre punti non sono incompatibili: al contrario, egli li approva in blocco (1339 b 11-5; cfr. 1341 b 36-8).

²⁰ Dopo aver assunto che la musica ricopre i tre ruoli indicati (lo affermerà esplicitamente in 1339 b 11-5), Aristotele passa a trattare dell'educazione musicale dei ragazzi. La sua argomentazione è la seguente: ogni apprendimento è faticoso, e non può essere intrapreso per il gusto di farlo; perciò non si può imparare la musica per puro divertimento. Ma, anche se accettiamo che un apprendimento non si realizzi per il piacere del momento, è possibile farlo in vista di un piacere futuro. Di conseguenza, egli ammette che si possa insegnare la musica ai ragazzi così che, quando saranno adulti, siano in grado di godere del divertimento che essa procura. Forse Aristotele è qui condizionato dal fatto che l'educazione sia un serio «impegno» (σπουδή; 1339 a 32), non solo perché è faticosa per i discenti, ma anche perché richiede investimenti pubblici considerevoli. Come potrebbe tutto questo gravoso sforzo essere giustificato solo da una finalità quale il *divertimento dei ragazzi*? La sua giustificazione deve trovarsi nel suo apporto con la *vita adulta*.

Si potrebbe pensare che l'affermazione fatta qui da Aristotele, che apprendere la musica è un compito arduo, sia in contrasto con quanto da lui asserito alla fine del capitolo, che la musica è «fra le cose che addolciscono», anche per i ragazzi (1340 b 15-7). La contraddizione

può tuttavia essere evitata, se si ammette che il secondo enunciato voglia solo dire che i ragazzi ascoltano naturalmente la musica con piacere; e ciò è compatibile con l'altra affermazione secondo cui imparare a suonare uno strumento e memorizzare i canti è difficile ed esige un duro lavoro.

Subito dopo aver sollevato l'obiezione che non bisogna educare i ragazzi avendo come fine il loro divertimento, Aristotele aggiunge che non lo si deve fare neanche in vista della terza funzione propria della musica, chiamata *διαγωγή* (propriamente lo stile di vita: ved. la nota 82 al libro VII). Egli non sta negando che i ragazzi debbano essere educati in modo tale che la musica possa giocare questo suo ruolo quando saranno adulti. Ma questo è un fine della maturità, non della giovinezza: non è opportuno che i ragazzi sperimentino la *διαγωγή*, visto che sono ancora «imperfetti». La musica può andare a riempire la *διαγωγή* di cui godiamo da adulti, ma ai ragazzi questo «stile di vita» non va concesso, poiché, non essendo stati ancora educati, non ne saprebbero fare un uso appropriato. Per la stretta connessione tra *διαγωγή* e *σχολή*, ved. 1338 a 10 e 21-2. Per Aristotele la *διαγωγή* è il tempo in cui uno si dedica a quelle attività in cui consiste la felicità (ved. la nota 11). Quando egli qui afferma che la *διαγωγή* non è qualcosa di pertinente all'età dei ragazzi, vuole dire che essi non sono ancora capaci di felicità (cfr. *Eth. Nic.* I 9, 1100 a 1-4), e pertanto non avrebbe senso offrire loro del tempo da impiegare nelle attività in cui consiste la felicità. È in questo significato che la «perfezione» (*τέλος*) mal si attaglia ad essi. La *διαγωγή* e la felicità vengono ancora messe in relazione poco più avanti, in 1339 b 4-5, anche se il termine che Aristotele li usa è *εὐημερία* («benessere»), e non *εὐδαιμονία*. Ved. la nota 21.

²¹ Nella prima frase Aristotele fa capire che non ha ancora abbandonato l'idea che il divertimento sia uno dei fini dell'educazione musicale. Ma subito dopo solleva un ulteriore problema: anche ammettendo che una delle funzioni della musica sia di offrire divertimento nell'età adulta, non ne consegue che uno debba per forza studiarla da ragazzo (per studio della musica Aristotele intende: imparare a suonare uno strumento e a cantare; cfr. 3, 1340 b 20-1). La proposta che da ciò viene in considerazione è che la città non debba fare nessuno speciale sforzo per impartire un'educazione musicale ai giovani, ma solo permettere che la loro naturale inclinazione verso di essa (1340 b 16-7) faccia il suo corso.

Aristotele fornisce due argomenti a sostegno di questo approccio minimalistico all'educazione musicale. Primo: se lasciamo che siano gli esperti a fare musica, le esecuzioni saranno di qualità più elevata (1339 a 36-8). Secondo: se si decide che i cittadini siano istruiti in giovane

età nell'esecuzione musicale perché ne diventino esperti, allora, con lo stesso ragionamento, dovrebbero essere parimenti istruiti in altri campi per diventarne esperti (ad esempio, nell'arte culinaria). La conclusione logica cui siamo condotti è che essi dovrebbero finire per scrivere un trattato (πραγματεία: 1339 a 40) sull'argomento, dal momento che questo sarebbe il culmine della perizia culinaria. Per πραγματεία nel senso di «studio», «trattato», ved., per es., *de interpretatione* 16 a 9; *Anal. Pr.* I 30, 46 a 30; *Phys.* II 3, 194 b 18; *de caelo* IV 1, 308 a 1; *Hist. an.* V 1, 539 a 8; *Met.* A 5, 986 a 8; *Eth. Nic.* II 2, 1103 b 26; *Eth. Eud.* I 3, 1215 a 4; *Rhet.* I 2, 1356 a 26. L'argomentazione si basa sul tacito presupposto che l'abilità nell'arte musicale non sia più importante di una qualsiasi altra attività manuale, e dovrebbe pertanto essere lasciata a chi la pratica per mestiere; e, di questi, nessuno può appartenere alla cittadinanza.

(1) Il successivo passo che fa Aristotele è di mostrare come il primo di questi due argomenti possa essere addotto anche contro la seconda e la terza delle asserite funzioni della musica, secondo cui essa favorisce: (2) il miglioramento del carattere; (3) il benessere personale e l'uso del tempo libero per coltivare lo spirito (1339 b 4-5). Riguardo alla funzione (2), Aristotele osserva che non è necessario insegnare ai ragazzi a fare musica per migliorarne il carattere: gli Spartani non lo fanno, eppure migliorano il loro carattere attraverso la musica. Il modo in cui Aristotele formula l'argomentazione implica che la musica ci migliora solo qualora se ne fruisca nella giusta maniera, e solo qualora si abbia la capacità di distinguere fra musica buona e cattiva. Proprio questo lascia perplessi: come è possibile che dei ragazzi o degli adulti conoscano il modo giusto di fruire della musica, e sappiano anche distinguere la buona dalla cattiva musica, se non hanno ricevuto nessuna educazione musicale? In ogni caso, tenendo conto della bassa opinione che Aristotele aveva della «virtù» degli Spartani, difficilmente egli poteva davvero credere che migliorassero il carattere attraverso la musica. Ved. VII 2, 1324 b 5-9; 14, 1333 b 5-35; 15, 1334 a 41-b 5; VIII 4, 1338 b 11-7.

Riguardo alla funzione (3), Aristotele sostiene che non c'è bisogno di insegnare ai ragazzi a fare musica per prepararli al «benessere»: come dimostra la comune concezione degli dèi, fare musica non è un'attività condivisa dagli esseri più felici. Secondo le credenze più diffuse, gli dèi sono supremamente felici, ma, benché godano nell'ascoltarla, non fanno musica essi stessi. Aristotele corrobora la sua argomentazione aggiungendo che, come tutti gli operai, i musicisti di professione sono persone di basso livello.

Questa obiezione, tuttavia, lascia sussistere l'idea che sia giusto dedicare il nostro tempo libero anche alla musica, poiché la felicità o il benessere (εὐημερία) consistono, in parte, nel fare musica. Per la con-

nessione tra felicità e uso appropriato del tempo libero, ved. la nota 11. Per una discussione del concetto di διαγωγή, ved. le note 82 al libro VII e 10, 20 al libro VIII. Il termine εὐημερία («benessere») ricorre anche in VII 2, 1324 a 38; ved. la nota 14 al libro VII.

²² Aristotele mette da parte tutte le obiezioni (riportate in 1339 a 33-b 10) all'istruire i ragazzi a fare musica; vi ritornerà nel cap. 6. Ma, nel resto del cap. 5, non si limita a discutere quale dovrebbe essere il ruolo della musica nella vita adulta. I riferimenti ai giovani (1339 b 25 e 1340 b 13) mostrano che egli sta ancora considerando i motivi per cui si dovrebbe impartire loro un'educazione musicale. Il suo assunto è che vi sia un gradino intermedio tra il non impartirne nessuna e l'insegnare loro a suonare gli strumenti e a cantare. E ora discute le diverse ragioni a favore di quell'educazione di tipo intermedio o di una più rigorosa. In entrambi i casi, l'istruzione musicale dovrebbe mirare a plasmare il gusto dei ragazzi, così che essi siano indotti ad apprezzare certi generi di musica più di altri e ne traggano godimento.

Si ricordi che Aristotele ha indicato tre benefici che la musica può offrire (1339 a 16-26): svago e rilassamento; miglioramento del carattere; διαγωγή e saggezza (in 1339 b 4-5 il termine usato è εὐημερία, «benessere»). Inoltre ha manifestato l'opinione che i ragazzi non debbano essere educati al fine di acquisire, mentre sono ancora ragazzi, il primo o il terzo di tali obiettivi, poiché è inappropriato, se non impossibile, conseguirli nell'età giovanile (1339 a 26-31). Ma nulla è stato detto finora per escludere la possibilità che la musica possa servire al secondo di essi non (o non solo) in età adulta ma in età giovanile.

Secondo Aristotele, non siamo costretti a scegliere fra i tre benefici della musica che egli ha indicato, giacché sono tutti validi. Questo non vuol dire che in ogni evento musicale sia in gioco ciascuno di essi; ved. 1340 a 2-6; 1341 b 34-1342 a 4, e la nota 32. Come vedremo fra poco, una singola esecuzione musicale può offrirne due insieme, ma non necessariamente.

Dopo aver osservato che la musica procura sollievo (1339 b 15-7), Aristotele si dichiara d'accordo sul fatto che l'attività musicale sia anch'essa una delle componenti della felicità (1339 b 17-25). Egli lo argomenta così: la felicità consta del bello e del piacere (1339 b 18-9); e la musica, sia disadorna (ψιλή) sia accompagnata dal canto, costituisce certamente un grande piacere (1339 b 20-1). (Intendo per musica «disadorna» quella solo strumentale senza accompagnamento vocale; *contra*, Lord 1982, p. 86.) In 1338 a 5-9 si dice che il piacere è associato alla felicità: ma non ogni tipo di piacere, bensì quello che procede da «ideali più elevati». Questo parallelo aiuta a correggere una apparente implicazione del presente passo, che il mero fatto della piacevolezza della musica garantisca di per sé che essa sia una componente del-

la felicità. Aristotele non può aver voluto dire che la felicità consiste in una semplice aggregazione di due tipi disparati di attività, alcune nobili, alcune piacevoli, bensì che la musica è una delle componenti della felicità perché può avere in sé ambedue le proprietà che si cercano nella felicità: nobiltà e piacere. Ma se questo è giusto, allora l'argomentazione svolta in 1339 b 17-25 è incompleta, giacché della nobiltà della musica non si parla. La nobiltà di certi generi musicali deriva presumibilmente dal fatto che rappresentano nobili azioni. Ved. la nota 24.

Il pensiero successivo di Aristotele è che la musica può svolgere due ruoli contemporaneamente: i suoi innocenti piaceri «non solo sono in sintonia con il fine, ma anche con il rilassamento» (1339 b 25-7). Anche se è una delle attività in cui consiste la felicità, ed è perciò parte del fine ultimo, non vi è ragione perché non possa procurare allo stesso tempo un beneficio ulteriore, facendoci rilassare. Il filosofo osserva quindi (1339 b 27-31) che la musica, proprio per questo motivo, può rivestire un importante e legittimo ruolo nelle vite di quelli non annoverabili tra i pochi che «si trovano nelle condizioni di realizzare il fine». Il fine è rappresentato da «virtù e saggezza, e la capacità di metterle in pratica» (VII 1, 1323 b 22-3), ma ci sono molti abitanti della città (non cittadini) che non sono in grado di conseguirlo. Anche in questo caso, però, essi potrebbero non esserne così lontani se solo considerassero come loro fine il giusto tipo di godimento musicale: di conseguenza, «sarebbe utile garantirgli il dolce rilassamento che la musica procura» (1339 b 30-1). Anche se non riescono ad essere virtuosi, potrebbero nondimeno trovare rilassamento e felicità nel godimento del giusto tipo di musica: quella musica che è nobile.

Subito dopo, tuttavia, Aristotele manifesta pessimismo sul raggiungimento di un tale fine (1339 b 31-42). Le persone rispondono positivamente a ogni sorta di musica per il solo fatto che offre piacere, identificando con ciò la felicità in un piacere qualsiasi, e non in uno determinato (1339 b 32-3). Commettendo questo errore, riconoscono implicitamente una verità concernente la felicità: «il fine non viene scelto nella prospettiva di qualcosa che avverrà» (1339 b 35-6). Più precisamente, il fine ultimo non è desiderabile in vista di qualcos'altro – anche se questo non vuol dire che non possa avere effetti benefici (per es., sollievo dal dolore). E la gente gode di certi tipi di musica non solo perché offrono sollievo, ma anche perché sono piacevoli. In tal modo, essa si fa la giusta idea di cosa la felicità debba essere. Anche così, però, non trae dalla musica tutto quello che potrebbe, giacché condivide solo «il piacere comune che da essa proviene», e non sperimenta «se essa eserciti qualche influsso sull'anima e sul carattere» (1340 a 2-6).

Quello che Aristotele lamenta è, dunque, che, a causa dei gusti popolari, la musica non è riuscita ad offrire alla gente tutto il bene che

avrebbe potuto. In passato essa ha servito scopi più elevati (1337 b 28-32; 1338 a 13-22), ma è poi diventata solo un'occasione di svago e piacere triviale. Nella città ideale, le sue potenziali prerogative saranno più compiutamente realizzate.

²³ Aristotele torna a un tema che ha introdotto quasi all'inizio del cap. 5 (1339 a 21-5), ma ha lasciato in sospeso: si deve pensare che la musica contribuisca al carattere e alla virtù? Ha già dichiarato che è così (1339 b 11-5), ma ora si incarica di provare questa affermazione. Egli fa capire chiaramente come questo sia un risultato più importante del divertimento che la musica offre: «la sua natura» è «qualcosa di più nobile rispetto all'uso di cui si parlava» (1340 a 1-2; cfr. 1338 a 9-32, 1339 a 14-8). Ma non suggerisce mai che l'influsso esercitato dalla musica sul carattere sia più importante del ruolo che essa ha nella διαγωγή. Alla luce della stretta correlazione che intercorre tra διαγωγή e felicità (ved. la nota 20), sarebbe impensabile che questo aspetto della musica non fosse il più importante.

Aristotele ha escluso la possibilità che i ragazzi imparino la musica in vista del loro tempo libero o della loro felicità (1339 a 26-31). Ma un obiettivo che *può* essere conseguito nell'età giovanile è lo sviluppo delle virtù, anche se esso naturalmente non può essere *completo* fino all'età adulta. Non se ne deve desumere, tuttavia, che, quando Aristotele discute dell'effetto che ha la musica sul carattere, si limiti esclusivamente all'effetto che ha sui ragazzi; la musica riveste un ruolo importante nella vita degli adulti in parte anche per via dei suoi effetti sul loro carattere. Ved. comunque la nota 31.

Aristotele comincia a costruire la sua dimostrazione che la musica possa contribuire al carattere e alla virtù richiamandosi alle melodie composte da Olimpo (1340 a 9-10). Questi era un mitico musicista della Frigia arcaica, al quale si attribuivano molte melodie tradizionali, suonate con il flauto (αὐλός) utilizzando uno speciale genere di modo musicale. Sia Aristotele in questo passo sia Platone in *Symp.* 215 ci testimoniano la potenza emozionale di queste tradizionali melodie di Olimpo: esse rendevano le anime ispirate (ἐνθουσιαστικάς). Ved. anche 1340 b 4-5 e cfr. 1341 b 34, 1342 a 4 e 7. L'aggettivo qui usato (ἐνθουσιαστικάς) propriamente significa «che ospita un dio dentro di sé»: si tratta di uno stato straordinario di *trance* o frenesia, prodotto dal diretto contatto con la divinità. L'uso di questo termine da parte di Aristotele non implica che egli lo considerasse un fenomeno di origine divina.

Perché Aristotele pensa di potersi rifare alle melodie di Olimpo e ai loro effetti sull'anima per supportare la sua tesi che la musica contribuisca alla virtù? Egli afferma: «l'entusiasmo è una passione che riguarda il carattere dell'anima» (1340 a 11-2), ma questo non lo porta

molto lontano; dovrebbe dimostrare come la musica renda il carattere di una persona *migliore*. Per immaginare come Aristotele replicherebbe a questa obiezione, dobbiamo prendere in considerazione altri due aspetti della sua posizione nei confronti delle melodie religiose. Primo: più avanti (1342 a 7-11), egli parla del modo in cui certe «melodie sacre» inducono una frenesia che porta a una purificazione (κάθαρσις) e al ristabilimento dello stato di calma. Secondo: egli pensa all'αὐλός non come allo strumento che i ragazzi dovrebbero imparare a suonare, ma a quello che, ascoltato dagli adulti nelle giuste occasioni, produce «la purificazione *piuttosto che* l'apprendimento» (1341 a 23-4); e lo descrive non come «uno strumento connesso con il carattere», ma come quello che si usa «di preferenza nei riti orgiastici» (1341 a 21-2). Sembrerebbe doversi dedurre che, quando uno ascolta le melodie di Olimpo e prova la frenesia emozionale che esse suscitano, non impara ad essere virtuoso, ma è pur vero che si libera di una pericolosa emozione. Si può portare a confronto l'idea che è più facile tenere sotto controllo gli impulsi aggressivi se si dà loro uno sfogo socialmente accettato, come possono essere gli sport competitivi. In quest'ottica, Aristotele va sostenendo che è possibile evitare gli eccessi di entusiasmo religioso, se si ricava piacere da certi generi musicali: si provano quelle stesse emozioni in un contesto sicuro, scrollandosene di dosso. Egli ammetterebbe senza dubbio che le melodie di Olimpo non lo aiutano a dimostrare che la musica ci può rendere virtuosi; ma, anche se non ci trasmettono insegnamenti, scongiurano il deterioramento morale, fornendoci un sicuro surrogato di forme patologiche di «invasamento» (ἐνθουσιασμός). Per ulteriori discussioni, ved. la nota 33.

²⁴ Aristotele presenta ora un argomento più generale in favore della tesi che la musica contribuisca al carattere e ci migliori dal punto di vista morale. Assume che la musica sia una forma di rappresentazione, cioè che sia correlata a qualcosa. Il termine greco è *μίμησις*, solitamente reso con «imitazione»: una parola centrale nella concezione aristotelica della poesia, intesa appunto come mimetica nella sua essenza (*Poet.* 1). «Imitazione», però, porta con sé un'implicazione fuorviante: che la poesia e la musica si sforzino meramente di riprodurre qualcosa che già esiste (ci si potrebbe domandare allora per quale motivo uno si debba interessare ad esse). Tuttavia, benché una *μίμησις* abbia un certo grado di somiglianza con ciò che rappresenta, la relazione che esiste tra un brano poetico o musicale e il suo oggetto può essere più complessa di quanto suggerisca la parola «imitazione». È molto importante avere ben presente che, secondo Aristotele, una *μίμησις* può riguardare ciò che dovrebbe essere e non solo ciò che è (*Poet.* 25, 1460 b 8-11).

Così Aristotele apre la sua argomentazione: «Chiunque sia spettatore di rappresentazioni imitative è coinvolto in un comune sentire, an-

che a prescindere dai loro ritmi e melodie» (1340 a 12-4). Il filosofo assume che l'ascoltatore provi un'emozione dello stesso genere di quella che in qualche modo è presente nella musica. È nei ritmi e nelle melodie che «si trova quanto più si avvicina all'autentica essenza dell'ira e della dolcezza» (1340 a 18-20); ma, anche se togliamo ritmo e melodia, ciò che resta (le parole del cantore) conterrà ancora una parvenza di tali emozioni. Ad esempio, se nell'esecuzione di un brano musicale è presente una rappresentazione dell'ira, anche l'ascoltatore proverà ira (a patto che sia davvero intento all'ascolto). Non dobbiamo intendere che, in casi come questo, le nostre reazioni aggirino completamente la ragione, giacché Aristotele sottolinea come sia necessario un «retto giudizio», e non semplicemente un corretto «godimento che si trae dai caratteri virtuosi e dalle belle imprese» (1340 a 17-8). L'idea è che un'esecuzione musicale in cui si tratti della storia di un personaggio che noi giudichiamo oggetto di vessazioni suscita in noi ira (l'ira insorge non solo quando siamo noi a subire danno, ma anche quando lo siano altri ai quali ci sentiamo particolarmente vicini; ved. *Rhet.* II 2, 1378 a 31 e 34). Questa reazione avverrebbe anche se la storia fosse spogliata di melodia e ritmo; tali aspetti performativi, tuttavia, enfatizzano la rappresentazione dell'ira e rendono più pronunciata la componente irrazionale della risposta emotiva dell'ascoltatore (in 1340 a 38-9 e 1340 b 7-10, Aristotele si pone nella prospettiva opposta: melodia e ritmo da soli, senza necessità delle parole, influenzano le nostre emozioni).

Che rapporto può avere la potenza emozionale della musica, trasmessa da parole, melodia e ritmo, con il carattere? La risposta di Aristotele è nelle parole seguenti: «la virtù riguarda il dilettersi, l'amare e l'odiare nel modo giusto» (1340 a 15). Una persona virtuosa non solo dà giudizi corretti, ma ha anche reazioni emotive appropriate. L'abitudine a reagire correttamente a quello che ci capita nella vita quotidiana può essere sviluppata esponendoci alla musica e facendone opportuna esperienza, giacché la musica non è solo suono ma rappresenta caratteri come quelli che incontriamo normalmente. L'idea non è che possiamo trasformare una persona cattiva in una buona semplicemente esponendola al giusto tipo di musica. Aristotele sostiene che chi trae beneficio dall'ascolto della musica è già in una posizione favorevole per imparare da essa, poiché la sua educazione non musicale è del genere giusto. Il suo assunto è che, quando gli aspetti non musicali dell'educazione di una persona – le storie che ha sentito raccontare, gli esempi cui si conforma, ecc. – sono come dovrebbero essere, anche la musica può contribuire al compimento del carattere.

Aristotele asserisce qui che esiste una connessione tra il piacere della musica e la sua funzione educativa (1340 a 14), ma non spiega quale sia. Ci potremmo domandare: se la musica produce in noi ira, dov'è

il piacere? Se dice che attraverso la musica ci possiamo familiarizzare con sentimenti non solo di piacere ma anche di dolore nel giusto modo (1340 a 23), la sua conclusione potrebbe essere che la musica non è sempre un piacere. Aristotele pone una tale questione in *Poet.* 4, 1448 b 10-9 (ved. anche *Rhet.* I 11, 1371 a 31-b 12) e risponde che ci dà piacere nella *μίμησις* perché fa crescere la conoscenza. Pertanto, anche quando nella nostra esperienza di musica o poesia si insinua una componente di dolore, ciò che in definitiva proviamo è piacere, poiché abbiamo esercitato la nostra capacità di dare giudizi morali, ed è questa eccellente attività che ci procura piacere. I piaceri più grandi sono quelli che ci derivano dall'esercitare le nostre facoltà di esseri razionali, ed essi compensano in abbondanza le dolorose emozioni che contemporaneamente proviamo come giusta reazione a certe esecuzioni musicali e poetiche. Aristotele riconosce che traiamo piacere da spettacoli e dipinti anche perché proviamo compiacimento per la perizia con cui sono stati prodotti (*Poet.* 4, 1448 b 18-9; *de partibus animalium* II 5, 645 a 7-15); ved. Halliwell 1992.

Per corroborare la sua tesi che noi reagiamo emozionalmente alle rappresentazioni imitative della musica come reagiamo alla «realità vera» (1340 a 24), Aristotele richiama il parallelo delle immagini statiche, cioè dipinti e sculture: «Se qualcuno si rallegra alla vista di un'immagine solo a motivo della sua forma, necessariamente per lui sarà dolce anche la visione di quella stessa cosa di cui guarda l'immagine» (1340 a 25-8). È evidente che non si sta riferendo al piacere che una persona può provare osservando eleganti figure geometriche – il puro piacere visuale tenuto in grande considerazione da Platone, *Phil.* 51 c. Le immagini di cui parla qui Aristotele rappresentano forme umane o di animali: ha detto infatti che, se godiamo nel contemplare un'immagine per la sua forma, godiamo anche guardando la cosa reale che quell'immagine ritrae.

Si ricordi che Aristotele ha alluso prima (1338 b 1-2) alla contemplazione della bellezza dei corpi. In quel capitolo intendeva dimostrare che si deve studiare la musica perché partecipare dell'attività musicale è un bene in sé; lo stesso discorso veniva fatto per il disegno, perché è un bene in sé contemplare la bellezza che c'è nei corpi. In questo capitolo, invece, si focalizza su come un'attività di intrinseco valore, quale il partecipare della musica, abbia un effetto del pari significativo: il modo in cui reagiamo ad una immagine produce conseguenze sul modo in cui reagiamo all'entità reale che è oggetto dell'immagine. Sarebbe un errore inferirne che la distinzione fatta da Aristotele tra questi due aspetti della musica – il suo valore intrinseco e quello pedagogico – presupponga in lui la convinzione che la musica debba essere goduta sia per i puri suoni (la parte intrinsecamente valida) sia per ciò che rappresenta (la parte pedagogicamente valida). Quando insiste sul fat-

to che partecipare della musica è il modo più appropriato di impiegare il tempo libero, non lascia mai intendere che la musica cui dovremmo prestare ascolto in quelle occasioni non sia mimetica, o che il suo aspetto mimetico debba essere ignorato. Analogamente, nel nostro passo, non suggerisce che, quando contempliamo la bellezza di un'immagine statica, dovremmo preferire un'immagine non figurativa o dovremmo trascurare il fatto che abbiamo di fronte il ritratto di qualcosa. Per di più, la nostra concezione di un bel corpo non può essere avulsa dalle nozioni che abbiamo su come quello stesso corpo (umano o di animale) funzioni e che pongono il problema di cosa sia il bene per quel tipo di essere vivente (ved. la nota 16). Nello stesso modo, possiamo attribuire ad Aristotele l'opinione che non si possa separare il giudizio di cosa sia bello in musica e in poesia dalle questioni che riguardano il benessere dell'uomo. La distinzione tra l'apprezzamento della musica per ciò che è e per il suo valore pedagogico si riduce, pertanto, a una distinzione tra l'apprezzamento dei nostri coinvolgimenti razionali ed emotivi nelle rappresentazioni etiche per sé stesse e l'apprezzamento dei nostri coinvolgimenti perché enfatizzano il modo in cui reagiamo alle cose reali di cui essi sono rappresentazioni.

²⁵ Aristotele procede ora ad affermare la superiorità della musica come mezzo di rappresentazione del carattere. Sensi quali il tatto e il gusto non hanno percezioni che presentino qualche similarità con i caratteri; nessuno, per esempio, vede in una superficie ruvida la rappresentazione di un carattere difficile (così *Probl.* 19, 27 e 29). Quanto alle immagini visuali, alcune di esse hanno una pallida rassomiglianza con i caratteri (1340 a 30); ma Aristotele si corregge subito aggiungendo che tali immagini sono «segni», più che raffigurazioni, del carattere, «che si riferiscono specificamente a quel corpo che è coinvolto nelle passioni» (1340 a 32-5). Un artista può fare il ritratto di qualcuno da cui traspaia l'emozione che prova: e se ne può dedurre che il soggetto ha un certo carattere, senza che ciò sia una raffigurazione di quel carattere. Aristotele non sta dicendo che l'artista figurativo non può dipingere un'emozione in sé, ma solo la sua manifestazione nell'atteggiamento del corpo; al contrario, sembra concordare sul fatto che dipinti e sculture possano trasmettere emozioni. Il punto da lui asserito è, invece, che, ritraendo qualcuno adirato, un pittore può rappresentare qualcuno che sia iroso di carattere, e non che stia semplicemente facendo esperienza momentanea di una certa emozione. Ma chi è iroso di carattere, lo è in un periodo di tempo considerevole, e questa estensione temporale non può essere rappresentata; può essere solo suggerita o evidenziata tramite segni, se supponiamo che la raffigurazione fatta del soggetto si riferisca a un più lungo periodo. Non è davvero rappresentato

il carattere del soggetto, ma il dipinto può nondimeno farci pensare a quel carattere, se immaginiamo il momento del ritratto come tipico.

I pittori Pausone e Polignoto sono menzionati anche in *Poet.* 2, 1448 a 4-6: il primo raffigurava persone che erano peggiori di come gli uomini sono ordinariamente; il secondo migliori. I dipinti cui si riferisce Aristotele avevano presumibilmente come soggetto personaggi facilmente riconoscibili del mito; in tal modo sappiamo anche dalle storie che li riguardano, e non solo dai ritratti, se il loro carattere è superiore o inferiore al nostro.

La raccomandazione di non far vedere ai giovanissimi ritratti e sculture di persone deteriori è congruente con varie proposte che Aristotele fa in VII 17, cioè che essi siano tenuti lontani da schiavi, discorsi sconvenienti (1336 a 39-b 8), giambi e commedie (1336 b 20-3); ved. la nota 99 al libro VII. La brevità dell'enunciato non ci permette di capire bene perché Aristotele voglia tener celati i dipinti di Pausone. Forse rappresentavano in una luce favorevole caratteri abietti? Se fosse così, trasmetterebbero un falso messaggio, da cui gli adulti, essendo adeguatamente educati, saprebbero proteggersi, mentre i ragazzi resterebbero confusi o fuorviati da essi. D'altra parte, si può anche pensare che il danno arrecato da Pausone non sia tanto il suo modo di rappresentare i suoi ignobili caratteri, quanto il fatto stesso di dipingere soggetti spregevoli: i ragazzi potrebbero esserne sconcertati e domandarsi perché persone simili siano state giudicate degne di essere ritratte, se erano così detestabili (si immagini un ritratto di Hitler che faccia mostra di sé in una scuola). Gli adulti sono in grado di capire che rappresentazioni di soggetti ignobili non implicano che li si approvi, ma non i giovanissimi. Se questo è il pensiero di Aristotele, egli non avrebbe nulla da obiettare contro il fatto di raccontare ai bambini storie in cui compaiono persone cattive. La storia di una persona che facesse una brutta fine a causa dei suoi vizi non costituirebbe alcun pericolo. Ma le immagini statiche, come Aristotele ha già detto, hanno possibilità più limitate di rappresentare un carattere; pertanto, anche se la persona raffigurata è nota per aver fatto una brutta fine, il dipinto, siccome non può esprimere questo compiutamente, rischia di dare a un bambino l'impressione di essere un tributo al soggetto che rappresenta.

In 1340 a 38-9 Aristotele inizia a spiegare perché la musica sia superiore a pittura e scultura come mezzo di rappresentazione del carattere. Il termine μέλος si può riferire genericamente a un canto o canzone, ma può avere anche un significato più ristretto. Il suo valore estensivo è ben illustrato da Platone, *Resp.* 398 d, dove si dice che un μέλος si compone di parole (λόγος), armonia (ἁρμονία) e ritmo (ῥυθμός). Qui «armonia» indica una maniera strutturata di mettere insieme i toni; le tonalità possono essere ordinate secondo diversi schemi, ciascuno dei

quali porta la denominazione di una diversa «armonia» (per es., la dorica, la lidia, la frigia, la mixolidia). La parola «armonia» corrisponde pertanto a quello che nella musica occidentale si chiama «modo» (anche se le «armonie» della musica greca non hanno gli stessi intervalli dei modi occidentali dallo stesso nome). Nell'uso più ristretto, μέλος è interscambiabile con ἁρμονία (si può dunque parlare indifferentemente di μέλος dorico o di ἁρμονία dorica). La parola ἁρμονία può però anche indicare una particolare maniera di accordare uno strumento: siccome lo strumento viene accordato allo scopo di suonare un certo schema di intervalli, Aristotele parla di nature armoniche confacenti a ciascuna diversa melodia (1341 b 35). Qui «armonia» si riferisce all'accordo dello strumento e «melodia» allo schema dei toni che si possono suonare su di esso. Nel nostro passo, Aristotele usa «melodia» in senso ristretto – uno degli elementi, distinto dalle parole e dal ritmo, che compongono un canto – e «armonia» come termine interscambiabile con «melodia».

Quando dice che la teoria musicale è basata su «fatti» (ἔργα), Aristotele vuol dire che gli effetti emozionali della musica sono materia di osservazione. Per l'appello ai fatti, ved. la nota 4 al libro VII.

²⁶ Se nella sua precedente argomentazione sul potere della musica di arrecare benefici all'anima Aristotele ha parlato in generale delle persone, ora torna a fare specifico riferimento all'educazione dei ragazzi. Quando afferma la necessità che siano educati alla musica, non intende dire che altrimenti non l'apprezzerebbero, visto che anzi riconosce loro esplicitamente una naturale predisposizione alla musica. Il senso deve essere che abbiamo bisogno di una educazione alla musica fin da ragazzi, perché in caso contrario è molto più difficile sviluppare da adulti adeguate capacità di giudizio in materia di musica e di temi etici veicolati dalla musica (come si dice esplicitamente in 1340 b 35-9). Dobbiamo dunque considerare che, quando discute della potenza emozionale della musica, Aristotele non sta affermando che, per quanto poco uno sia stato educato da piccolo, ricaverà benefici etici ascoltando la musica quando sarà adulto. Egli può del resto anche presupporre, quando parla della musica come di una delle cose più piacevoli, che ai ragazzi sarà consentito assistere a esecuzioni musicali come premio per il duro lavoro che hanno svolto.

²⁷ L'educazione musicale.

²⁸ Aristotele dedica il cap. 6 al problema che ha sollevato nel capitolo precedente (1339 a 33-b 10): perché si dovrebbe insegnare ai ragazzi a suonare uno strumento e a cantare? La risposta è che, se uno impara a suonare da ragazzo, avrà maggiori probabilità, quando sarà adul-

to, di diventare un «buon critico» (1340 b 25) di musica. Si potrebbe obiettare che non si deve essere architetti per giudicare come sia fatta una casa (cfr. III 11, 1282 a 18-23). L'argomentazione di Aristotele sarebbe più soddisfacente se egli avesse indicato qualche tratto del sapere musicale che lo differenziasse dalle altre arti. Torneremo fra poco su questo punto.

Aristotele dice anche che i ragazzi devono essere occupati in qualcosa; se non si impegnassero nello studio del canto o di uno strumento, la loro irrequietezza diventerebbe rovinosa, come accade ai bambini quando non hanno niente con cui giocare (l'inventore del sonaglio, Archita, era un pitagorico del IV secolo, più noto per i suoi contributi alla matematica, alla geometria e alla teoria musicale). Si deve presumere che, per Aristotele, la ginnastica e gli altri esercizi fisici non siano sufficienti ad assorbire le energie dei ragazzi. Per di più, se il suo scopo è riempire il tempo, l'educazione musicale non è per forza meglio di qualsiasi altra forma di studio. La ragione per cui debba essere proprio la musica, e non un'altra attività, ad assorbire l'esuberanza dei ragazzi, ha a che fare con l'importante ruolo che la musica giocherà nella vita del cittadino adulto; tuttavia, una volta impostata su queste basi la questione, il filosofo avrebbe potuto aggiungere, come ulteriore vantaggio dell'educazione musicale, che tiene i ragazzi lontani dai guai.

Perché Aristotele pensa che sia importante erudire i ragazzi affinché nella loro vita adulta diventino buoni giudici di esecuzioni musicali? È improbabile che questa competenza sia necessaria per trarre piacere dalla musica. Ciascuno può avere il diletto e il rilassamento che certi tipi di musica offrono (1340 a 2-5). Pertanto, forse Aristotele pensa che la musica non fornisca altro giovamento agli adulti, se questi non ne sono diventati critici eccellenti. Degli Spartani si diceva che, anche se non imparano a cantare e a suonare da piccoli, sanno ugualmente «giudicare quali melodie sono di valore e quali no» (1339 b 2-4); ma Aristotele semina qualche dubbio su queste loro credenziali. Egli ritiene che, se la musica deve avere benefici effetti sull'anima di qualcuno, questi deve sapere quale genere di musica meriti seria attenzione: e, se non ha studiato la musica da piccolo, non ha un'adeguata preparazione per farlo.

Aristotele è lontano dall'idea che, per giudicare della perizia tecnica di un esecutore, si debba aver provato ad acquisirla: più avanti, infatti, esprime un parere severo sui musicisti di professione, accusandoli di trivialità perché si sforzano di compiacere la folla dispiegando la loro virtuosistica bravura (1341 b 8-18). La sua posizione è che, quando uno impara a suonare uno strumento o a cantare, non sta solo acquisendo abilità del corpo; sta imparando a godere di determinati generi musicali a preferenza di altri, ed è questa consuetudine che gli per-

metterà di essere un ascoltatore più selettivo quando sarà adulto. Le abilità manuali che un ragazzo acquisisce quando studia uno strumento non sono in sé di nessun valore; quello che conta è che egli, nell'acquisirle, impari a trarre piacere da certi generi di canti e musiche.

Ora sappiamo come Aristotele risponderebbe alla domanda, accennata all'inizio di questa nota, perché un ragazzo dovrebbe imparare a suonare uno strumento allo scopo di diventare un buon giudice di musica, mentre in merito alle altre arti non è richiesto niente di analogo. Per beneficiare pienamente della musica quando si è adulti, bisogna diventare eccellenti giudici di essa, ed è difficile, se non impossibile, raggiungere questo scopo se uno non si diletta nei giusti generi musicali quando è ragazzo; ed è anche più facile conseguire tale scopo se si impara a suonare uno strumento. Al contrario, benché essere un eccellente giudice di edifici, scarpe e altri prodotti artigianali, sia importante per un adulto, si possono esprimere giudizi su tali oggetti senza aver preso consuetudine fin da piccoli ad apprezzarne le realizzazioni ben riuscite. Il fatto che l'attività artigianale e l'esecuzione musicale richiedano entrambe un'abilità anche fisica costituisce un'analogia fuorviante tra i due campi.

Non dobbiamo dimenticare che, secondo Aristotele, la musica ha un ulteriore valore, in aggiunta a quelli ricreativo e educativo: serve a promuovere «il benessere personale e il tempo libero di un uomo liberale» (1339 b 4-5). Al cap. 5, Aristotele si è domandato perché questo aspetto della musica fornisca un buon motivo per insegnare a un ragazzo a suonare (1339 b 4-10); l'argomentazione che svolge qui – è più probabile diventare un buon giudice di musica se la si è imparata da piccoli – può valere anche come risposta a quella domanda. La felicità consiste in attività virtuose e, siccome ascoltare certi generi musicali è tra queste attività, ci si deve preparare ad un ascolto competente.

Aristotele può anche aver pensato che, se uno da adulto può ricavare benefici per la sua formazione ascoltando musica, vi riesce meglio se fin da piccolo sa suonare uno strumento. Ma vi è ragione di credere che, nella sua opinione, la musica abbia una funzione pedagogica solo durante l'infanzia: ved. la nota 31. Per un'ulteriore discussione sulla proposta di insegnare la musica in tenera età, ved. Sherman, p. 183.

²⁹ Nel resto del cap. 6, Aristotele fornisce altri dettagli sulla sua proposta che i fanciulli imparino a suonare e a cantare e risponde a obiezioni che sono state avanzate a tale modello di educazione musicale. I ragazzi non devono raggiungere il livello tecnico dei musicisti di professione (1341 a 9-12); diventati adulti, ci si deve astenere dalla pratica attiva della musica (1340 b 37-8). Con questo, Aristotele non vuole necessariamente dire che i cittadini non devono mai cantare o suonare uno strumento, ma piuttosto che essi non devono partecipare a compe-

tizioni o a esibizioni triviali di virtuosismo. Siccome stanno rinunciando a qualcosa che un tempo hanno praticato, il filosofo probabilmente presuppone che ai ragazzi sia richiesto di dare dimostrazioni pubbliche dell'abilità acquisita; ed è a questo che poi, cresciuti, rinunciano (sulle competizioni che avvenivano tra i ragazzi, ved. Platone, *Tim.* 21 b; Strauss, pp. 91, 235 nt. 67). Il canto permeava la vita religiosa e sociale dei Greci. Aristotele accetta l'idea che sia uno dei più grandi piaceri che esistono (1339 b 21-2): sarebbe incredibile se ora ne vietasse la pratica ai cittadini adulti. È vero che nel cap. 5 ha addotto un'altra obiezione: che «Zeus non canta né suona la cetra di persona» (1339 b 8-9). Ma possiamo ammettere che su questo punto risponda facendo una tacita distinzione, in questo cap. 6, tra esecuzione professionale, che è triviale e da censurare, ed esecuzione per diletto. Tutti gli argomenti portati contro il far musica da adulti, in ogni caso, si basano sul presupposto che chi lo fa si guadagni da vivere con tale attività e miri a soddisfare i gusti delle folle con mezzi tecnici da valente agonista (in 1342 b 20-3 Aristotele raccomanda che i più anziani intonino arie pacate e non dai toni acuti, ma sul passo in questione gravano sospetti di inautenticità; ved. la nota 36).

Tuttavia, anche se ammette che i cittadini della sua città cantino e suonino, Aristotele deve affrontare un altro problema: quando il cittadino virtuoso di una città ideale va a teatro ad ascoltare musica (1342 a 18-9), che genere di esecutori ascolterà? Non certo i triviali professionisti che si fanno corrompere dalla voglia di compiacere il pubblico con esibizioni virtuosistiche (1341 b 8-18). Costoro non potranno offrire al cittadino rilassamento o altri benefici, giacché il piacere che essi danno può essere goduto solo da chi ha una natura deviante (1342 a 23-6). E la musica non goduta non può procurare alcun beneficio (5, 1339 b 15-9; 7, 1342 a 14-5). Allora può essere che il cittadino virtuoso ascolti altri virtuosi cittadini che si esibiscono in teatro? Ma in questo caso i suoi concittadini sarebbero esecutori per un pubblico, il che è in contraddizione con quanto Aristotele ha prescritto in 6, 1340 b 37-8. Egli richiede una classe di esecutori non cittadini, che non siano corrotti dai triviali agoni musicali; ma la città non può assicurare che al suo interno ve ne siano.

È necessario considerare anche questi ulteriori punti:

- (1) Aristotele non vieta alcuno strumento o genere musicale – anche se evidentemente pensa che alcuni canti siano di valore e altri no (5, 1339 b 3-4). Questo non perché creda che i musicisti siano liberi di fare come vogliono, ma perché ritiene che abbiano una funzione utile. In ogni città, anche in quella ideale, sono presenti abitanti non virtuosi che amano certi generi musicali (perfino gli animali apprezzano la musica: 1341 a 15-6). Anche operai e schiavi hanno bisogno di rilassarsi, e a questo provvedono gli agoni triviali, in cui

«canti e armonie devianti» sono all'opera (7, 1342 a 23-4). Si tollera la musica giacché la città ha bisogno di lavoratori manuali e schiavi, ed essi si devono rilassare per svolgere bene i loro compiti.

- (2) Aristotele non afferma che la musica che piace a tutti non possa essere buona musica. Dice (1341 a 14-5) che si dovrebbe «godere delle buone melodie e dei buoni ritmi, e non *solo* del generico piacere della musica» (corsivo nostro), da cui si deduce che almeno parte della seconda categoria sia degna di ascolto. Cfr. 5, 1340 a 2-5: si dovrebbe «non *solo* partecipare del piacere comune» che la musica produce, ma anche imparare da essa (corsivo nostro). L'implicazione di 1341 b 12-8, riguardo all'influsso corruttore dei gusti triviali, è che certa musica è deteriore anche se piace alle persone triviali, e chi ha cultura musicale non l'apprezzerà.
- (3) Aristotele fornisce una ragione in più per non insegnare ai ragazzi a suonare l'αὐλός: «non è uno strumento connesso con il carattere morale, ma si usa di preferenza nei riti orgiastici» e «ha come obiettivo specifico la purificazione piuttosto che l'apprendimento» (6, 1341 a 21-4). A questo tipo di musica allude in 5, 1340 a 9-11, parlando delle melodie di Olimpo che «conferiscono entusiasmo alle anime»; ved. la nota 23. Sul potere catartico della musica tornerà nel cap. 7; ved. la nota 33.

Per informazioni sugli strumenti che Aristotele ha menzionato, ved. West.

³⁰ Armonie e ritmi.

³¹ Con la frase d'apertura del paragrafo, per la quale conserviamo interamente il testo dato dai manoscritti e adottiamo la punteggiatura di Dreizehnter, Aristotele pone una prima questione di carattere generale: nella città si devono usare tutte le armonie e tutti i ritmi? La seconda questione suona: se vogliamo proibire certe armonie e certi ritmi, dobbiamo essere ancora più restrittivi quando sia in gioco l'educazione? La terza alternativa è quella per cui Aristotele opta: nessuna armonia e nessun ritmo devono essere proibiti; la città dovrebbe permettere ai suoi abitanti di ascoltare ogni tipo di musica, anche se ai figli dei cittadini si dovrebbe insegnare a suonare e a cantare solo determinate armonie. Nel testo così costituito, l'espressione «in vista del fine pedagogico» non deve essere intesa a significare che ognuna delle questioni sollevate da Aristotele abbia a che fare con l'educazione.

Sarebbe anche possibile, mantenendo il testo dei manoscritti ma con un leggero cambio di punteggiatura, costruire diversamente il pensiero di Aristotele. La prima frase così diventerebbe: «Dobbiamo intraprendere un ulteriore esame delle armonie e dei ritmi, e domandarci se tutte le armonie e tutti i ritmi debbano essere usati nell'educazione» (ciò

si ottiene mettendo la virgola, in 1341 b 20, dopo ῥυθμούς e non dopo πρὸς παιδείαν, e collegando anche queste parole con πότερον). Un'ovvia difficoltà, in questo caso, è che il primo quesito (si devono ammettere nell'educazione tutti i tipi di musica?) non sembra differire dal secondo (gli educatori devono usare tutti i tipi di musica?). Una soluzione al problema potrebbe risiedere nel considerare il primo quesito come riguardante l'educazione nella sua totalità – non solo quella dei ragazzi –, e il secondo come riferito alla musica che devono usare gli educatori dei ragazzi.

Una terza possibilità sarebbe espungere καὶ πρὸς παιδείαν. Ciò lascerebbe aperta la prima delle interpretazioni viste sopra, ma escluderebbe la seconda. C'è anche un'altra questione testuale: alcuni editori non credono che le opzioni vagliate qui da Aristotele siano tre, e pertanto espungono τριτον. Esiste anche la possibilità di spostare il numerale. Sono tutte alternative fra cui è legittimo scegliere.

Il problema esegetico che conta è capire se Aristotele stia distinguendo tra la musica da usare nell'educazione degli adulti e quella da usare nell'educazione dei ragazzi. Se sta facendo questa distinzione, la cosa è rilevante: dimostra che, nel suo pensiero, i cittadini adulti continuano ad aver bisogno di essere educati alla virtù, e che un appropriato ascolto del giusto tipo di musica fornisce tale educazione permanente (in *Eth. Nic.* X 9, 1180 a 1-24, afferma che le leggi di una città aiutano a educare i cittadini adulti – ma lì parla delle persone ordinarie, non dei cittadini eccellenti di una città ideale, e in ogni caso non considera il ruolo educativo della musica). La nostra interpretazione è che, per Aristotele, nella città ideale la musica educi solo i ragazzi e non gli adulti.

Per decidere quale testo si debba preferire, bisogna tener presenti i seguenti punti:

- (1) Che creda o no alla necessità di impartire un'educazione musicale anche agli adulti, oltre che ai ragazzi, Aristotele non limita il resto del capitolo al tema delle armonie e dei ritmi usati a fini pedagogici. Al contrario, uno dei punti principali è che non si deve usare la musica solo nel campo dell'educazione (7, 1341 b 36-8). E una delle sue conclusioni principali è che, siccome la musica serve ad altri scopi oltre l'educazione, nessuna armonia e nessun ritmo vanno lasciati fuori dalla città (1342 a 1) – anche se solo certi generi di musica sono appropriati all'educazione dei ragazzi. Per esempio, dal momento che la musica giova al rilassamento, e siccome anche chi è triviale e ineducabile si deve divertire, bisogna accettare le armonie devianti e non educative (1342 a 21-8). Quest'ultimo passo di per sé chiarisce come, nel resto del capitolo, Aristotele dia voce alla domanda più ampia («Che genere di musica ci dev'essere nel-

la città?») e non solo a quella più ristretta («Che genere di musica serve a fini educativi?»).

- (2) Nel corpo di questo capitolo, Aristotele non dice o fa capire che la musica debba essere usata per educare i cittadini adulti. Di fatto, distingue i generi di armonie che si dovrebbero usare in un contesto educativo da quelli che si impiegheranno «ai fini dell'ascolto di musiche eseguite da altri» (7, 1342 a 2-4). In quest'ultimo caso ci si riferisce evidentemente ad adulti, dal momento che Aristotele ha appena argomentato, nel cap. 6, che i cittadini potranno fare musica finché sono ragazzi, ma non una volta divenuti adulti. Ne consegue che, quando degli adulti suonano musica, ciò non rientra nell'ambito dell'educazione. Analogamente, i residui riferimenti all'educazione che Aristotele fa nel cap. 7 (1342 a 28-b 17; b 30-2) riguardano l'educazione musicale dei ragazzi. E, se guardiamo al di fuori di questo cap. 7, non troviamo nessun luogo in cui Aristotele dica che una delle funzioni della musica è di educare gli adulti (Lord 1982, pp. 107-8, è di diverso avviso).
- (3) In 6, 1341 a 23-4, Aristotele afferma che l'*αὔλος* produce «purificazione» (*κάθαρσις*) piuttosto che «apprendimento». Siccome per lui i termini «apprendimento» e «educazione» sono interscambiabili, ne risulta che purificazione e educazione sono due effetti differenti: il primo di essi può aver luogo senza il secondo. Di conseguenza, quando dice (1341 b 38) che la musica si deve praticare «con finalità pedagogiche, e per la purificazione», li dobbiamo considerare effetti diversi (la stessa conclusione si raggiunge relativamente al terzo effetto della musica di cui si parla nella medesima frase; ma, come vedremo, il numerale «terzo» è problematico). Aristotele chiaramente ritiene che la musica possa avere un effetto purificatore sugli adulti (discuteremo fra poco cosa questo significhi), ma ciò non implica che abbia anche un effetto educativo.
- (4) Benché non abbia esplicitamente detto o fatto capire che la musica possa avere una funzione educativa sugli adulti, Aristotele non fornisce neanche un motivo per cui si debba credere che abbia questo effetto solo sui ragazzi. La sua breve argomentazione, da cui conclude che la musica ha valenza educativa, si legge in 5, 1340 a 14-8: «poiché si dà il caso che la musica sia tra le cose piacevoli, mentre la virtù riguarda il dilettersi, l'amare e l'odiare nel modo giusto, certamente nulla deve essere oggetto di apprendimento e di consuetudine tanto quanto il retto giudizio e il godimento che si trae dai caratteri virtuosi e dalle belle imprese». Abbiamo interpretato questa frase nel senso che l'abitudine ad avere reazioni emotive appropriate alla musica può, in condizioni favorevoli, secondare l'abitudine ad avere le medesime reazioni di fronte alle cose reali che la musica rappresenta (ved. la nota 24). Ma Aristotele non offre nes-

suna ragione per cui gli adulti non possano imparare, attraverso la musica, a dilettersi, amare e odiare nel modo giusto, come succede ai ragazzi. Se egli confina i benefici educativi della musica ai ragazzi, come sembra fare, questo deve dipendere dalla tacita assunzione che il carattere di un adulto e le sue abituali risposte emotive si siano già formati. La musica ci può aiutare a sviluppare le virtù solo se ci offriamo ad essa in una fase precoce della nostra crescita emotiva, quando le nostre abitudini non si sono ancora cristallizzate. I cittadini della città ideale, che sono stati educati alla musica da piccoli e hanno ricevuto ogni altro sussidio allo sviluppo delle virtù, non diventano persone migliori se ascoltano musica. Analogamente, Aristotele sostiene che gli altri abitanti adulti – operai e schiavi, che eseguono lavori umili – non diventano moralmente migliori, ma semplicemente si divertono, per effetto del genere di musica che a loro si indirizza (7, 1342 a 22-8). Questo perché il filosofo assume, senza argomentarlo, che il potenziale, insito nella musica, di renderci persone migliori deve essere messo in atto quando siamo piccoli, e non una volta diventati adulti.

- (5) Benché sembri credere che solo i ragazzi possano essere educati dalla musica, Aristotele afferma che essa ha un sicuro effetto emozionale sugli adulti – almeno su certi tipi di adulti –, quello di venirne purificati. In un modo o nell'altro, la musica può fare qualcosa di valido per essi, in quanto influisce sulle loro emozioni e non è irrilevante per la loro vita morale. Alcuni tendono a un eccesso di emotività (in sentimenti quali la pietà o la paura, ad esempio: 7, 1342 a 11-3); e questa condizione può essere alleviata, in una certa misura, ascoltando il giusto genere di musica. Anche se non rende migliore il carattere di un adulto, la musica permette a un certo tipo di persone di trovare più facilmente la giusta reazione alle situazioni cui la vita di ogni giorno lo mette di fronte. Come, infatti, vi possono essere ostacoli esterni che impediscono a una persona buona di agire virtuosamente – risorse troppo esigue, per esempio –, così vi possono essere resistenze interne, e precisamente un carico emotivo che necessita di essere purificato. Ecco perché, in 5, 1340 a 6-12, Aristotele richiama le melodie di Olimpo per giustificare la sua asserzione che la musica ha qualche influsso sul carattere (ved. la nota 23). Come vedremo (ved. la nota 33), la musica può produrre una sorta di purificazione anche in adulti in possesso della perfetta virtù, ma in questo caso non vi è progresso nelle loro risposte etiche.
- (6) Aristotele è ben lontano dal dire che un adulto ha bisogno di ascoltare musica solo in vista del divertimento o della purificazione. Egli pensa che ascoltare il giusto tipo di musica sia una delle attività virtuose in cui consiste la felicità, e che quindi non debba necessaria-

mente servire a qualche scopo per trovare giustificazione. Questo aspetto della musica riceve poca attenzione in questo capitolo; vi si fa semplicemente allusione in 1341 b 40, quando Aristotele dice che la musica si deve impiegare per «lo stile di vita (διαγωγή)». Data la stretta connessione tra διαγωγή e felicità, questo si deve considerare l'uso più importante della musica; Aristotele lo ha trattato più ampiamente nel cap. 5 (ved. le note 20 e 21). L'interpretazione da noi adottata si accorda con quella propugnata da DePew 1991.

³² Aristotele si appoggia qui alle teorie di non meglio precisati esperti di musica suoi contemporanei, cui rimanda per maggiori approfondimenti. I suoi discepoli, Teofrasto e Aristosseno, scrissero diversi trattati di musica; la materia è anche esplorata nel libro XIX dell'opera chiamata *Problemi*, che è inclusa tra gli scritti del *corpus* aristotelico ed è un prodotto della sua scuola.

Aristotele divide le melodie in tre gruppi e dice che a ciascuno corrisponde un'armonia. Qui «melodia» (μέλος) si riferisce a uno schema fisso e ricorrente di toni tra i quali si collocano intervalli di varie lunghezze, il genere di cosa che noi chiamiamo «modi»; tipici esempi di melodie sono quella dorica, frigia, lidia e altre. L'«armonia» (ἁρμονία) che corrisponde a ciascuna di queste melodie è il modo di accordare uno strumento per poter suonare tale melodia. Ved. la nota 25.

Le melodie, dice Aristotele (7, 1341 b 34), si possono classificare in una di tre categorie (apparentemente esclusive): esse sono pertinenti al carattere (ἡθικά), all'azione (πρακτικά), all'ispirazione (ἐνθουσιαστικά). La terza prende chiaramente il nome dall'effetto che produce: essa crea, infatti, un determinato stato emozionale nell'ascoltatore (tra le melodie di questo tipo ci sono quelle composte da Olimpo, ricordate in 5, 1340 a 8-12; come Aristotele precisa in 1342 b 1-7, sono nel modo frigio e si suonano con l'αὐλός). Ma è meno chiaro cosa intenda quando dice che alcune melodie sono pertinenti al carattere e altre all'azione. Pensa agli effetti prodotti sull'ascoltatore? Se è così, il senso è che ascoltare certi tipi di melodie (nel giusto modo) forma il carattere oppure dà impulso all'azione. In alternativa, potrebbe riferirsi al genere di oggetto che le melodie sono atte a rappresentare; vale a dire che certe melodie si prestano bene alla rappresentazione di un dato tipo di carattere, altre al racconto di una storia, ossia alla rappresentazione di persone impegnate in determinate azioni.

Occorre tener presente che Aristotele usa spesso il termine «azione» (πρᾶξις) in riferimento non semplicemente a movimenti del corpo ma ad attività rivelatrici del carattere di una persona. Perciò né di un essere non umano, come un animale, né di un fanciullo si può dire che «agiscano» nel senso stretto che ha la parola (cfr. *Eth. Nic.* I 9, 1100 a 2-3; VI 2, 1139 a 19-20; *Eth. Eud.* II 8, 1224 a 28-30). È proba-

bile che il filosofo usi qui *πρακτικά* («pertinenti all'azione») in questo senso. Non rientrerebbe nei suoi interessi stabilire quali melodie diano impulso o rappresentino un'azione, se con «azione» si intende un movimento privo di valenza etica. Dobbiamo anche ricordare che il termine «azione» (*πρᾶξις*) riveste un ruolo importante nella concezione aristotelica della tragedia: Aristotele insiste sul fatto che la tragedia è una rappresentazione «non di esseri umani, ma di azioni e della vita» (*Poet.* 6, 1450 a 16-7).

Aristotele dice che, a fini pedagogici, si devono usare le melodie «che hanno più di tutte carattere etico» (7, 1342 a 2-3). Nella nota precedente, abbiamo argomentato che Aristotele si sta riferendo all'educazione dei fanciulli. Se si accetta questa deduzione, abbiamo buone ragioni per inferire che, con melodie pertinenti al carattere e all'azione, Aristotele intende melodie che rappresentano, piuttosto che produrre, carattere e azione. Giacché una melodia in grado di produrre azione in un fanciullo è un assurdo. Poiché Aristotele dice che, dei generi di melodia, uno è più adatto all'educazione dei fanciulli di un altro, deve inevitabilmente mettere a confronto più alternative possibili: e una melodia che spinge un fanciullo all'azione non è una possibilità, mentre lo è una melodia che offra al fanciullo la rappresentazione di una persona che intraprende un'azione. Pertanto, Aristotele sta raccomandando che i fanciulli siano esposti a melodie che rappresentino caratteri piuttosto che azioni; e, viceversa, che le melodie indirizzate agli adulti siano adatte alla rappresentazione di un'azione più che di un carattere.

L'idea che sta dietro alla proposta di Aristotele sembra la seguente: i fanciulli non sono ancora in una posizione tale da prendere decisioni e passare all'azione. Prima che lo possano fare, devono sviluppare il loro proprio carattere, arrivando a trarre piacere da certi modelli ideali di carattere. La musica può aiutarli in questo processo rappresentando in modo attraente un certo genere di persona. Essi sono in grado di rispondere positivamente a questi profili, ma non possono ancora capire che cosa ci sia alla base delle azioni degli adulti; rappresentazioni musicali più complesse sarebbero pertanto, nel loro caso, sprecate. Quando diventiamo adulti, invece, la mera rappresentazione di una persona buona è per noi di scarso interesse; l'unico genere di musica che sollecita i nostri principi etici è quello che mette il carattere alla prova dell'azione, e rivela il processo decisionale di una persona e la storia che nasce dalle sue scelte. Aristotele aggiunge qualcosa al puro schema di questa teoria quando propone, poco più avanti (1342 b 12-7), che il modo dorico è particolarmente adatto ai fanciulli: è grave; promuove il coraggio, la virtù di cui i fanciulli saranno presto chiamati a dar prova, quando diventeranno soldati; e, come le virtù che rappresenta, si colloca in posizione mediana tra gli estremi.

Se seguiamo il testo dei manoscritti, Aristotele non direbbe nulla sul fatto che le melodie siano confacenti alla rappresentazione di un'azione. Alcuni, tuttavia, tra cui Ross, preferiscono correggere la lezione trādita καθαρκτικά in πρακτικά (1342 a 15), giacché non è facile vedere cosa aggiunga questa frase, se lasciamo la lezione che c'è nei manoscritti. Accogliendo l'emendamento, la riflessione che Aristotele farebbe su tali melodie è che «infondono una gioia innocente negli uomini». Per una difesa di καθαρκτικά, ved. Lord 1982, pp. 132-4. È, in ogni caso, ragionevole immaginare che le melodie pertinenti all'azione siano quelle impiegate quando la musica serve agli scopi della διαγωγή, vale a dire quando ascoltiamo la musica perché questa è una delle attività in cui consiste la felicità (ved. le note 20 e 21). Quando una persona eticamente virtuosa dedica il suo tempo libero all'ascolto del giusto tipo di musica, perché questa è in sé stessa un'attività eccellente, la musica che ascolta è la rappresentazione di un'azione; è, in altre parole, il racconto di una storia dotata di significato etico, e non il mero ritratto di un carattere (le melodie che rappresentano un'azione dipingono anche un carattere, ma fanno più di questo, raccontando una storia che a quel carattere si riferisce. In 5, 1340 a 38-b 5, Aristotele presuppone che molti tipi di melodia veicolino un'impressione di carattere; le melodie che rappresentano un'azione ne sono una sottosezione).

³³ Che la musica serva a molti diversi e legittimi scopi, è una riflessione che Aristotele ha già svolto in 5, 1339 b 13-5. Ma lì i tre usi della musica erano descritti come educazione, divertimento e διαγωγή. Nel presente passo, si menziona una ulteriore categoria, la κάθαρσις, poiché educazione e purificazione sono trattate come due usi separati (ved. la nota 31, punto 3). Aristotele sembra qui selezionare considerazioni che nel cap. 5 erano raggruppate insieme. In quel capitolo, si richiamava alle melodie di Olimpo, che «conferiscono entusiasmo alle anime», per dimostrare che la musica ha influenza sul carattere (5, 1340 a 8-12). L'implicazione era che, quando la musica fa questo, serve a uno scopo educativo. Ma ora Aristotele si esprime più accuratamente, e distingue gli effetti educativi della musica da quelli purificatori. Quando la musica purifica, ha efficacia su un adulto che è già stato educato e il cui carattere è già stato formato. Ciò serve a un fine etico, ma esso non è di educare l'adulto, bensì superare un ostacolo emozionale all'attività virtuosa. Ved. le note 31, punto 5, e 23.

È sorprendente che, dopo aver menzionato educazione e purificazione come due benefici della musica, Aristotele aggiunga che essa si deve praticare, «in terzo luogo, per lo stile di vita, il riposo e il rilassamento dalle tensioni» (7, 1341 b 40-1). Questo perché gli ultimi effetti menzionati – riposo e rilassamento – descrivono il ruolo della musica come divertimento, e nel cap. 3 il filosofo tratta divertimento e

διαγωγή come due ruoli separati. Se ha voluto distinguere educazione e purificazione come due differenti effetti, perché non considerare anche il divertimento come un quarto effetto, invece che associarlo alla διαγωγή? È probabile che qui i manoscritti non registrino fedelmente il pensiero aristotelico.

Aristotele ha adoperato κάθαρσις un'altra volta prima di questa: in 6, 1341 a 23, dice che l'αὐλός è consono non allo sviluppo del carattere, ma all'invasamento religioso, e che produce κάθαρσις piuttosto che apprendimento. Egli non spiega che cosa intenda con κάθαρσις. Qui nel cap. 7 riconosce che si dovrebbe parlare di più su questo tema, ma sfortunatamente fa solo una promessa, non mantenuta, di tornare sulla questione nei trattati sulla poetica. Κάθαρσις compare due volte nella *Poetica*, in 1449 b 28 e in 1455 b 15: il secondo di questi passi allude alla rappresentazione di un rito di purificazione e non ha valore per la concezione aristotelica della poesia; ma il primo è la notissima affermazione che la tragedia, per mezzo della pietà e della paura, compie la κάθαρσις di tali emozioni. Tuttavia questo non può essere il luogo dove Aristotele mantiene la promessa di elaborare il concetto di κάθαρσις, visto che nella *Poetica* non viene data nessuna spiegazione del termine; anzi Aristotele neanche fa pensare che necessiti di una delucidazione. C'è chi pensa che egli debba aver mantenuto la promessa nel perduto secondo libro della *Poetica*; altri sostengono che «gli scritti sulla poetica», cui qui si allude, siano una parte perduta della stessa *Politica*. Ved. Lord 1982, pp. 146-50; Halliwell 1986, pp. 190-1.

Κάθαρσις non è un termine che di per sé abbia connotazioni emozionali, morali o religiose. È usato di frequente nei trattati aristotelici di biologia per denotare l'eliminazione del flusso mestruale; designa anche, in medicina, purganti. La parola trasmette l'idea del purificare o del pulire: qualcosa di innecessario o di pesante viene espulso in modo che ciò che rimane è lasciato in uno stato migliore. In contesti religiosi il termine designa un processo rituale in cui qualcuno si purifica di un elemento portatore di contaminazione morale. Per un'utile discussione, ved. Belfiore 1992, pp. 291-336.

Aristotele menziona qui diverse categorie di persone che ricevono una purificazione psicologica ascoltando melodie «pertinenti all'entusiasmo». In primo luogo, ci sono quelli che ascoltano «melodie sacre», raggiungono uno stato di estasi religiosa e poi si calmano. Aristotele ha già accennato a queste persone, che ascoltano le melodie di Olimpo e divengono ispirate (5, 1340 a 8-12); all'ascolto di questa musica si purificano, anche se non imparano nulla (6, 1341 a 23-4). Benché non lo dica esplicitamente, Aristotele sembra suggerire che il fine dell'ascolto di questo genere di musica sia lo stato di calma che resta quando la musica finisce. Affermare che gli ascoltatori si purifichino a seguito di questo processo, che viene paragonato a un trattamento medico

(7, 1342 a 10), implica che essi soffrano di uno stato patologico. Quelli che hanno bisogno di tale purificazione tendono all'esaltazione religiosa, e vengono trattati esponendoli a qualcosa – un determinato tipo di musica – che li fa cadere proprio in quello stato. L'ascolto della musica, che agisce come l'ingestione di una medicina purgativa, li libera degli eccessi emozionali. Aristotele non dice che tale trattamento funzioni come una cura definitiva; la sua idea può essere, invece, che, se uno ascolta periodicamente questo genere di musica, il suo fervore religioso si mantiene sotto controllo senza che raggiunga mai un livello pericoloso.

Aristotele suggerisce, quindi, che la stessa funzione terapeutica della musica sia disponibile in altri casi: alcune persone possono non andar soggette all'esaltazione religiosa, ma essere «sensibili alla pietà, o alla paura, o in generale alle altre passioni» (7, 1342 a 11-3). Aristotele sembra avere qui in mente le persone tipicamente vulnerabili a certi eccessi emozionali. Il medesimo processo che soccorre coloro che sono patologicamente inclini all'entusiasmo religioso dovrebbe aiutare anche altri che sono semplicemente proclivi a provare sentimenti, quali la pietà o la paura, in misura superiore al giusto. In questi casi, naturalmente, essi non ascolteranno le «melodie sacre», che ispirano il sentimento religioso, ma altre melodie che suscitano le diverse emozioni verso cui hanno una eccessiva sensibilità. L'obiettivo non sarà quello di produrre una totale rimozione di pietà, paura e altre emozioni, giacché l'ideale etico di Aristotele non è eliminare queste emozioni, ma provarle nel giusto grado. E, come egli non pretende che la musica possa essere una terapia definitiva per gli eccessi di fervore religioso, così non dichiara che l'ascolto delle giuste musiche possa farci provare altre emozioni nel giusto grado. Secondo una interpretazione meno estrema e più plausibile, anche se chi è eccessivamente emotivo non può diventare completamente virtuoso grazie all'ascolto di determinate musiche, cadrà meno negli eccessi, e più di rado, se sfogherà periodicamente la sua ipersensibilità emotiva ascoltando gli appropriati tipi di musica.

In ultimo, Aristotele menziona anche gli altri uomini, nella misura in cui ciascuno è affetto da tali sentimenti: «e in tutti avviene una qualche purificazione e un piacevole sollievo» (7, 1342 a 13-5). Qui sembra che Aristotele parli di coloro che rientrano nell'ambito della normalità, compresi quelli che sono completamente virtuosi e provano le emozioni esattamente come dovrebbero. Anch'essi sperimentano «una qualche purificazione». L'espressione «una qualche...» suggerisce che, a stretto rigore, questi non necessitano dello stesso genere di purificazione di chi è eccessivamente emotivo, giacché non si dice che l'emozione che provano debba venire mitigata dal trattamento. L'implicazione è che certe emozioni, anche quando le si prova nel

giusto grado, sono un peso, la cui molestia si può diminuire se si prova lo stesso tipo di emozione in un contesto musicale. Se siamo a buon diritto adirati verso una persona, per esempio, e siamo indotti a provare ira dalla musica che ascoltiamo, questo non farà diminuire la nostra vera ira, ma ce la renderà più sopportabile (ved. la nota 24). È come se in qualche modo collegassimo la nostra ira contro una persona reale all'ira che proviamo come risposta a una rappresentazione musicale di essa; e questo ci fa tollerare meglio il nostro stato. In tal modo, la giusta musica può rendere la «vita reale» meno pesante: rispondendo alle rappresentazioni dei sentimenti, ricaviamo piacere dal provare quel tipo di emozioni che altrimenti sono così penose. Ad essere purificata non è l'emozione in sé, ma la sofferenza che provoca: il fardello dell'emozione non viene interamente eliminato, ma alleggerito. Può darsi che Aristotele avesse in mente proprio questo nel famoso passo della *Poetica*, prima ricordato, sulla «catarsi» (1449 b 27-8). Egli non può aver voluto dire che la tragedia procura la «catarsi» solo ad un pubblico costituito di spettatori quasi tutti soggetti a eccessi emozionali. La *κάθαρσις* di cui parla deve operare su coloro che provano emozioni nel modo corretto. Ciò che viene purificato, in questi spettatori, è una parte del dolore associato alle emozioni che provano nelle loro esperienze di vita reale.

C'è un'enorme letteratura sul concetto aristotelico di «catarsi», e nessun consenso è stato ancora raggiunto sul ruolo che il filosofo gli assegna nella *Poetica*. Per alcuni contributi, ved. Belfiore 1992, pp. 257-360; Halliwell 1986, pp. 184-201 e 350-6; e gli articoli in Rorty.

Nella frase finale di questo luogo, Aristotele aggiunge: «Anche le melodie purificatrici infondono una gioia innocente negli uomini» (7, 1342 a 15-6). Con «melodie purificatrici» intende forse un genere paragonabile alle medicine dagli effetti purgativi, nel senso che curano una condizione patologica; e anch'esse, come le melodie che procurano «una qualche purificazione», danno piacere. Alcuni editori, però, correggono *καθαριστικά* in *πρακτικά* (ved. la nota 32).

³⁴ Dicendo che uno dei due tipi di frequentatori dei teatri è di buona cultura (1342 a 18-9), Aristotele presuppone che l'educazione non sia tra i benefici che un tale ascoltatore/spettatore riceve dall'assistere agli spettacoli musicali e drammatici. Sul problema se la musica educi gli adulti, ved. la nota 31. Le persone di buona cultura non sono interessate alle esecuzioni di musica «deviante», dal momento che essa, non confacendosi alla loro natura, non procura loro nessun piacere (7, 1342 a 23-6), e nemmeno quel rilassamento che dev'essere comunque piacevole. Se l'ascoltatore finemente educato deve ricavare un beneficio dall'assistere agli spettacoli teatrali e alle esecuzioni musicali, questo deve essere fornito da un genere di esecutore diverso dal professioni-

sta in competizione con altri professionisti, perché questi è stato corrotto dal desiderio di offrire al suo pubblico un tipo di piacere grossolano (6, 1341 b 10-8). Ved. la nota 29.

Quando Aristotele dice che ogni genere musicale, anche «deviante», ha il suo posto nella città, non sta invitando alla tolleranza per una varietà musicale fine a sé stessa, bensì sta riconoscendo la necessità, per i cittadini, di lasciare che anche la popolazione dei non cittadini si diverta. Ved. la nota 29, punto 1.

³⁵ In 5, 1340 a 38-b 7, Aristotele ha discusso brevemente alcune delle armonie e dei modi (ved. la nota 25). Per l'armonia dorica come mediana tra le altre, ved. Barker 1984, pp. 164-5. Il passo platonico che Aristotele sta contestando è *Resp.* 399 a-d, ed è notevole che Platone in esso ignori la comune associazione di armonia frigia ed eccitazione frenetica. Aristotele associa l'αὐλός ai riti orgiastici e alla purificazione in 6, 1341 a 21-4. Su Filosseno, famoso compositore vissuto a cavallo tra il V e il IV secolo a.C., ved. Barker 1984, pp. 94-5; West, pp. 364-6.

³⁶ Alcuni ritengono questo passo un'interpolazione, per le seguenti ragioni: (1) Aristotele ha appena sostenuto che nell'educazione dei giovani vada usata l'armonia dorica (1342 b 12-7); qui invece raccomanda l'armonia lidia; (2) caratterizza in modo negativo le armonie più rilassate in 5, 1340 b 2-3, mentre qui ne raccomanda l'uso; (3) ha prescritto che i cittadini adulti rinuncino a eseguire musica (6, 1340 b 37-8), ma qui ammette che i vecchi cantino. Ved. la nota *ad loc.* di Newman 1887-1902; Lord 1982, pp. 215-9. Si possono opporre le seguenti considerazioni: (a) non è necessario supporre che Aristotele volesse dire che l'armonia dorica è l'unica adatta ai fanciulli; differenti armonie possono essere adatte a loro per differenti ragioni; (b) non è così chiaro che la sua precedente caratterizzazione delle armonie rilassate – di fronte ad esse l'animo si addolcisce – indichi che non sono mai appropriate; né i fanciulli né i vecchi sono all'apice delle capacità mentali, e questa potrebbe essere stata una buona ragione perché Aristotele considerasse adatte a loro le armonie rilassate; (c) è dubbio che Aristotele faccia divieto assoluto ai cittadini adulti di cantare; ved. la nota 29.

Quando Aristotele (se ammettiamo che sia lui l'autore di questa sezione) dice che i vecchi non dovrebbero cantare le armonie «dai toni acuti», intende dire che le loro voci non riescono facilmente a raggiungere i toni più alti. Ved. Barker 1984, p. 181 nt. 39.

Qualcuno ha proposto, in 1342 b 32, di correggere la lezione dei manoscritti παιδεῖν in παιδιδά: così Aristotele propugnerebbe un'armonia in grado di offrire ordine e *divertimento* (παιδιδά) invece che ordine e «azione educativa». Ma Aristotele è convinto che non si debba insegnare la musica ai ragazzi solo per divertimento (5, 1339 a 26-9).

Quando dice (7, 1342 b 34) che i tre traguardi dell'educazione sono «la medietà, il possibile e il conveniente», Aristotele combina insieme due idee. In primo luogo, ha raccomandato l'armonia dorica per il suo carattere mediano (7, 1342 b 12-7). In secondo luogo, è aperto alla possibilità che anche altre armonie possano avere valenza educativa; ma, se devono essere usate a fini pedagogici, devono trovarsi a un livello che i ragazzi possano raggiungere (come i vecchi devono poter raggiungere altre armonie), e il loro carattere deve essere tale da adattarsi alla natura dei ragazzi. Una di queste armonie è quella lidia, ma ve ne possono essere altre. La categoria della «medietà» si può naturalmente sussumere sotto una delle altre due, ma è menzionata perché mette in evidenza l'attrattiva unica dell'armonia dorica.

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

La collana è diretta da Piero Boitani e Francesco Sisti. Il vice-direttore è Tristano Gargiulo.

VOLUMI PUBBLICATI

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*

a cura di Manlio Simonetti. [VIII ED.]

Sant'Agostino, *Confessioni*

testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti,
traduzione di Gioachino Chiarini.

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco; [IV ED.]

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato,
Paolo Siniscalco; [III ED.]

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato; [IV ED.]

vol. IV: LIBRI X-XI, a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac; [III ED.]

vol. V: LIBRI XII-XIII, a cura di Jean Pépin, Manlio Simonetti. [III ED.]

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*

a cura di Manlio Simonetti. [IV ED.]

Alessandro nel Medioevo occidentale

a cura di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Peter Dronke,
Mariantonia Liborio. [II ED.]

Anonimo, *Le cose della guerra*

a cura di Andrea Giardina. [IV ED.]

Anonimo, *Origine del popolo romano*

a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri. [III ED.]

L'Anticristo

3 volumi, a cura di Gian Luca Potestà e Marco Rizzi.

vol. I: IL NEMICO DEI TEMPI FINALI. TESTI DAL II AL IV SECOLO; [II ED.]

vol. II: IL FIGLIO DELLA PERDIZIONE. TESTI DAL IV AL XII SECOLO. [I ED.]

L'Apocalisse di Giovanni

a cura di Edmondo Lupieri. [V ED.]

Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*

a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani. [XI ED.]

Arcana Mundi

a cura di Georg Luck.

vol. I: MAGIA, MIRACOLI, DEMONOLOGIA; [V ED.]

vol. II: DIVINAZIONE, ASTROLOGIA, ALCIMIA. [IV ED.]

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*

a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno. [V ED.]

Aristofane, *Le Donne alle Tesmoforie*

a cura di Carlo Prato, traduzione di Dario Del Corno. [I ED.]

Aristofane, *Le Nuvole*

a cura di Giulio Guidorizzi, introduzione e traduzione di Dario Del Corno. [III ED.]

Aristofane, *Le Rane*

a cura di Dario Del Corno. [VII ED.]

Aristofane, *Gli Uccelli*

a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno. [VI ED.]

Aristotele, *Dell'arte poetica*

a cura di Carlo Gallavotti. [XI ED.]

Aristotele, *Politica*

a cura di Piero Boitani, con la revisione generale di Tristano Gargiulo.

vol. I: LIBRI I-IV, introduzioni di Luciano Canfora e Richard Kraut, traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo, commento di Trevor J. Saunders e Richard Robinson; [I ED.]

vol. II: LIBRI V-VIII, traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo, commento di David Key e Richard Kraut. [I ED.]

Arriano, *Anabasi di Alessandro*

a cura di Francesco Sisti e Andrea Zambrini.

vol. I: LIBRI I-III [III ED.] vol. II: LIBRI IV-VII. [III ED.]

Atti e Passioni dei Martiri

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioachino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey. [VII ED.]

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*

a cura di Mario Naldini. [III ED.]

Beda, *Storia degli Inglesi*
(*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*)
a cura di Michael Lapidge, traduzione di Paolo Chiesa.

vol. I: LIBRI I-II [III ED.] vol. II: LIBRI III-IV. [I ED.]

Bonvesin da la Riva, *Le meraviglie di Milano*
(*De magnalibus Mediolani*)
a cura di Paolo Chiesa. [III ED.]

La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.
vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI; [VII ED.]
vol. II: L'ECO NEL MONDO. [VI ED.]

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte. [XII ED.]

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO,
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti; [VII ED.]
vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti; [VI ED.]
vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY,
a cura di Claudio Leonardi; [IV ED.]
vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi; [IV ED.]
vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi. [V ED.]

Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*
a cura di John E. Atkinson e Tristano Gargiulo.
vol. I: LIBRI III-V [V ED.] vol. II: LIBRI VI-X. [IV ED.]

I detti islamici di Gesù
a cura di Sabino Chialà, traduzione di Ignazio De Francesco. [II ED.]

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*
a cura di Carlo Gallavotti. [VII ED.]

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*
a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra. [VI ED.]

Erodoto, *Le Storie*

9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA

a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami; [VIII ED.]

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO

a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti; [VII ED.]

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA

a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti; [V ED.]

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA

a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti; [IV ED.]

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA

a cura di Giuseppe Nenci; [III ED.]

vol. VI: LIBRO VI: LA BATTAGLIA DI MARATONA

a cura di Giuseppe Nenci; [IV ED.]

vol. VIII: LIBRO VIII: LA VITTORIA DI TEMISTOCLE

a cura di David Asheri e Aldo Corcella,
traduzione di Augusto Fraschetti; [II ED.]

vol. IX: LIBRO IX: LA BATTAGLIA DI PLATEA

a cura di David Asheri e Aldo Corcella,
traduzione di Augusto Fraschetti. [I ED.]

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*

a cura di Giovanni Vitucci.

Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.

vol. I: LIBRI I-III [X ED.]

vol. II: LIBRI IV-VII. [X ED.]

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei* (*e altri discorsi*)

introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato,
traduzione e commento di Arnaldo Marcone. [VIII ED.]

Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli* (*Dialoghi*)

introduzione e commento a cura di Salvatore Pricoco,
testo critico e traduzione a cura di Manlio Simonetti.

vol. I: LIBRI I-II [IV ED.]

vol. II: LIBRI III-IV. [II ED.]

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*

a cura di Manlio Simonetti. [IV ED.]

Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia* (*Itinerarium*)

a cura di Paolo Chiesa. [III ED.]

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola. [IX ED.]

Inni orfici

a cura di Gabriella Ricciardelli. [III ED.]

La leggenda di Roma

a cura di Andrea Carandini, traduzioni di Lorenzo Argentieri.

vol. I: DALLA NASCITA DEI GEMELLI ALLA FONDAZIONE DELLA CITTÀ
morfologia e commento di Paolo Carafa e Maria Teresa D'Alessio,
appendici di Paolo Carafa, Maria Teresa D'Alessio e Carlo de Simone; [III ED.]

vol. II: DAL RATTO DELLE DONNE AL REGNO DI ROMOLO E TITO TAZIO
morfologia e commento di Paolo Carafa,
appendici di Nikolaos Arvanitis, Daniela Bruno, Maria Cristina Capanna,
Paolo Carafa, Andrea Carandini, Maria Teresa D'Alessio, Dunia Filippi,
Fabiola Fraioli, Elisa Gusberti; [II ED.]

vol. III: LA COSTITUZIONE
morfologia e commento di Paolo Carafa, Mario Fiorentini e Ugo Fusco. [I ED.]

vol. IV: DALLA MORTE DI TITO TAZIO ALLA FINE DI ROMOLO.
ALTRI FONDATORI, RE LATINI E CRONOLOGIE DELLA FONDAZIONE
morfologia e commento di Paolo Carafa e Ugo Fusco,
appendici di Paolo Carafa, Andrea Carandini, Alessandro Catastini,
Maria Teresa D'Alessio, Dunia Filippi, Cristiano Viglietti. [I ED.]

La letteratura francescana

6 volumi, a cura di Claudio Leonardi.

vol. I: FRANCESCO E CHIARA D'ASSISI
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzioni di Claudio Leonardi,
Luigi G.G. Ricci, Emore Paoli, Daniele Solvi; commento di Daniele Solvi; [IV ED.]

vol. II: LE VITE ANTICHE DI SAN FRANCESCO
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzioni di Roberto Gamberini,
Claudio Leonardi, Daniele Solvi, Francesco Stella;
commento di Daniele Solvi. [III ED.]

vol. III: BONAVENTURA: LA PERFEZIONE CRISTIANA
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzioni di Roberto Gamberini
e Daniele Solvi; commento di Daniele Solvi; [I ED.]

vol. IV: BONAVENTURA: LA LEGGENDA DI FRANCESCO
introduzione e cura di Claudio Leonardi; traduzione di Mauro Donnini;
commento di Daniele Solvi. [I ED.]

Liutprando, Antapodosis

a cura di Paolo Chiesa, con una introduzione di Girolamo Arnaldi. [I ED.]

Il Manicheismo

4 volumi, a cura di Gherardo Gnoli.

vol. I: MANI E IL MANICHEISMO
introduzione e cura di Gherardo Gnoli con la collaborazione di Luigi Cirillo,

Serena Demaria, Enrico Morano, Antonello Palumbo, Sergio Pernigotti,
Elio Provasi, Alberto Ventura, Peter Zieme; [IV ED.]

vol. II: IL MITO E LA DOTTRINA. I TESTI MANICHEI COPTI E LA POLEMICA
ANTIMANICHEA

introduzione e cura di Gherardo Gnoli con la collaborazione
di Carlo G. Cereti, Riccardo Contini, Serena Demaria, Sergio Pernigotti,
Andrea Piras, Alberto Ventura; [II ED.]

vol. III: IL MITO E LA DOTTRINA. TESTI MANICHEI DELL'ASIA CENTRALE
E DELLA CINA

a cura di Gherardo Gnoli con la collaborazione di Carlo G. Cereti,
Enrico Morano, Antonello Palumbo, Elio Provasi, Alois van Tongerloo,
Peter Zieme. [I ED.]

Manilio, *Il poema degli astri* (*Astronomica*)

introduzione e traduzione di Riccardo Scarcia, testo critico a cura
di Enrico Flores, commento a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia.

vol. I: LIBRI I-II [III ED.] vol. II: LIBRI III-V. [I ED.]

Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio* (*Narrazione cronologica*)

a cura di Alexander P. Kazhdan, Jan-Louis van Dieten, Riccardo Maisano,
Anna Pontani e Filippomaria Pontani.

vol. I: LIBRI I-VIII, [I ED.] vol. II: LIBRI IX-XIV, [III ED.]

vol. III: LIBRI XV-XIX. [I ED.]

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Alfred Heubeck e Stephanie West; [X ED.]

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di John Bryan Hainsworth; [XI ED.]

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck; [XI ED.]

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra; [VIII ED.]

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo; [VIII ED.]

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di Manuel Fernández-Galiano,
Alfred Heubeck e Joseph Russo. [VIII ED.]

Traduzione di G. Aurelio Privitera.

Origene, *Il Cantico dei cantici* a cura di Manlio Simonetti. [III ED.]

Orosio, *Le Storie contro i pagani*

a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioachino Chiarini.

vol. I: LIBRI I-IV [IV ED.] vol. II: LIBRI V-VII. [IV ED.]

Ovidio, *L'arte di amare*

a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante. [VII ED.]

Ovidio, *Metamorfosi*

a cura di Alessandro Barchiesi; testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant.

vol. I: LIBRI I-II, con un saggio introduttivo di Charles Segal, traduzione di Ludovica Koch, commento di Alessandro Barchiesi; [IV ED.]

vol. II: LIBRI III-IV, traduzione di Ludovica Koch, commento di Alessandro Barchiesi e Gianpiero Rosati; [III ED.]

vol. III: LIBRI V-VI, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Gianpiero Rosati; [II ED.]

vol. IV: LIBRI VII-IX, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Edward J. Kenney; [I ED.]

vol. V: LIBRI X-XII, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Joseph D. Reed; [I ED.]

vol. VI: LIBRI XIII-XV, traduzione di Gioachino Chiarini, commento di Philip Hardie, indici di Caterina Lazzarini. [I ED.]

Palladio, *La Storia Lausiaca*

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi. [VI ED.]

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*

a cura di Lidia Capo. [IX ED.]

Le parole dimenticate di Gesù

a cura di Mauro Pesce. [X ED.]

Pausania, *Guida della Grecia*

10 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli. Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, M. Nafissi, M. Osanna, V. Saladino, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi; [VIII ED.]

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [V ED.]

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [V ED.]

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENNIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli; [V ED.]

vol. V: LIBRO V: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino; [IV ED.]

vol. VI: LIBRO VI: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli, Massimo Nafissi e Vincenzo Saladino; [III ED.]

vol. VII: LIBRO VII: L'ACAIA
a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna; [III ED.]

vol. VIII: LIBRO VIII: L'ARCADIA
a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna. [II ED.]

vol. IX: LIBRO IX: LA BEOZIA
a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna. [II ED.]

Pindaro, *Le Odi*

4 volumi

vol. I: LE OLIMPICHE, a cura di Bruno Gentili, Carmine Catenacci,
Pietro Giannini e Liana Lomiento; [I ED.]

vol. II: LE PITICHE, a cura di Bruno Gentili, Paola Angeli Bernardini,
Ettore Cingano e Pietro Giannini; [V ED.]

vol. IV: LE ISTMICHE, a cura di G. Aurelio Privitera. [V ED.]

Platone, *Fedro*

a cura di Giovanni Reale, testo critico di John Burnet. [IV ED.]

Platone, *Lettere*

a cura di Margherita Isnardi Parente, traduzione di Maria Grazia Ciani. [II ED.]

Platone, *Simposio*

a cura di Giovanni Reale, testo critico di John Burnet. [III ED.]

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*

a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami. [IV ED.]

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [III ED.]

Plutarco, *Le vite di Demetrio e di Antonio*

a cura di Luigi Santi Amantini, Carlo Carena e Mario Manfredini. [II ED.]

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [VI ED.]

Plutarco, *Le vite di Lisandro e di Silla*

a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Mario Manfredini,
Luigi Piccirilli e Giuliano Pisani. [I ED.]

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*

a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini
e Luigi Piccirilli. [I ED.]

Plutarco, *La vita di Solone*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [VI ED.]

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. [IV ED.]

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*

a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini. [V ED.]

La preghiera dei cristiani

a cura di Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti. [III ED.]

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*
(*Cronografia*)

a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey;
introduzione di Dario Del Corno.

vol. I: LIBRI I-VI 75 [VI ED.] vol. II: LIBRI VI 76-VII. [VI ED.]

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri

a cura di Salvatore Pricoco. [VI ED.]

Le religioni dei misteri

a cura di Paolo Scarpi.

vol. I: ELEUSI, DIONISISMO, ORFISMO; [VI ED.]

vol. II: SAMOTRACIA, ANDANIA, ISIDE, CIBELE E ATTIS, MITRAISMO. [V ED.]

La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto

a cura di Paolo Scarpi.

vol. I, [III ED.] vol. II. [I ED.]

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*

a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi. [IX ED.]

Rolandino, *Vita e morte di Ezzelino da Romano*
(*Cronaca*)

a cura di Flavio Fiorese. [IV ED.]

Il Romanzo di Alessandro

3 volumi, a cura di Richard Stoneman e Tristano Gargiulo.

vol. I: LIBRO I; [I ED.] vol. II: LIBRO II. [I ED.]

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*

a cura di Marta Cristiani. [V ED.]

Giovanni Scoto, *Sulle nature dell'universo*
(*Periphyseon*)

5 volumi, a cura di Peter Dronke, traduzione di Michela Pereira.

vol. I, [I ED.] vol. II, [I ED.] vol. III, [I ED.]

Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini

a cura di Emanuela Prinzivalli e Manlio Simonetti.

vol. I, [II ED.] vol. II, [I ED.]

Seneca, *Ricerche sulla natura*

a cura di Piergiorgio Parroni. [III ED.]

Sofocle, *Edipo a Colono*

introduzione e commento di Giulio Guidorizzi, testo critico a cura
di Guido Avezzi, traduzione di Giovanni Cerri. [II ED.]

Sofocle, *Filottete*

introduzione e commento di Pietro Pucci, testo critico a cura
di Guido Avezzi, traduzione di Giovanni Cerri. [III ED.]

Testi gnostici in lingua greca e latina

a cura di Manlio Simonetti. [V ED.]

Tibullo, *Le elegie*

a cura di Francesco Della Corte. [VII ED.]

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche*
(*Tetrabiblos*)

a cura di Simonetta Feraboli. [VI ED.]

Trattati d'amore cristiani del XII secolo

a cura di Francesco Zambon.

vol. I, [II ED.] vol. II, [II ED.]

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*

a cura di Paola Casciano. [III ED.]

Il viaggio dell'anima

a cura di Manlio Simonetti, Giuseppe Bonfrate e Piero Boitani. [II ED.]

Virgilio, *Eneide*

a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I: LIBRI I-II [IX ED.] vol. IV: LIBRI VII-VIII [VI ED.]

vol. II: LIBRI III-IV [IX ED.] vol. V: LIBRI IX-X [VI ED.]

vol. III: LIBRI V-VI [IX ED.] vol. VI: LIBRI XI-XII. [V ED.]

Vita di Antonio

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla. [VIII ED.]

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena. [V ED.]

Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali
e Claudio Moreschini. [V ED.]

Mondadori Libri S.p.A.

*Questo volume è stato impresso
presso ELCOGRAF S.p.A.
Stabilimento – Cles (TN)*

Stampato in Italia – Printed in Italy

ISBN 978-88-04-65163-5



9 788804 651635